

نعت گوئی یا تو اعتقاد ہی مگر اہی کا سبب بن جاتی ہے یا تبتہ شری سے گر جاتی ہے، ان قیود کا نسب اپنا  
 "جام و سندان بافتن" سے کم مشکل نہیں ہے، اسی لیے گو سیکڑوں نعت گو شعرا پیدا ہوئے ہیں،  
 لیکن "ادب گاہ نبوت" کے "ادب کی ذمہ داری سے بہت کم لوگ عہدہ برآ ہو سکے ہیں،  
 جناب اثر صہبائی کی نعتوں میں ان قیود کا پورا اہتمام ہے اور ان کی نعتیں حسن تکمیل  
 اور لطیف بیان و دونوں لحاظ سے پڑھنے کے لائق ہیں، اثر صاحب نے ایک عرصہ تک شعر و ادب  
 کی رنگین وادیوں میں بھٹکنے کے بعد حریم نبوی میں بڑے ادب و احترام کے ساتھ قدم رکھا ہے،  
 ان کی نعتوں میں روانی و شگفتگی بھی ہے اور حسّی و برجستگی بھی، محبت و عقیدت کا اظہار بھی ہے  
 اور منصب نبوت اور مرتبہ الوہیت کا فرق و امتیاز بھی لیکن ان کی بیشتر نعتوں میں عشق  
 کی شورش و وارفتگی اور درد و سوز کی کمی محسوس ہوتی ہے، جو نعت کی جان ہے، پھر زیارت  
 نبوی کے خواب کے تذکرے کے ساتھ بعض اور خوابوں کا تذکرہ کچھ بے محل سا معلوم ہوتا ہے  
 بعض اشارہ نظر ثانی کے محتاج ہیں، مثلاً

کچھ خوفِ جہنم ہے نہ اندیشہ محشر  
 سر پر ہے مرے سایہ دامانِ محمدؐ  
 ازل سے پہلے بھی تو اور ابد کے بعد بھی تو  
 خدا نہیں ہے مگر خدا سے جد بھی نہیں

اسی طرح حکم یزداں والی نظم سے تمام انبیاء کے مشن کی ناکامی کا احساس ہوتا ہے  
 اور اس میں جو خواہش کی گئی ہے اس میں واقعیت اور حقیقت سے زیادہ زری شاعری  
 محسوس ہوتی ہے، لیکن ان فرود گزشتوں کے باوجود یہ مجموعہ پڑھنے اور لائبریریوں میں رکھنے  
 کے قابل ہے، اس سے پاکیزہ اردو ادب میں اضافہ ہوا،

جلد ۸۶ ماہ صفر المظفر ۱۳۸۸ مطابق ماہ اگست ۱۹۶۷ء نمبر ۳

مضامین

شہزاد شاہین الدین احمد ندوی ۸۲ - ۸۳  
 مقالات

اجتہاد جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی مدظلہ ۸۵ - ۱۰۵  
 مدرسہ امینیہ اجیر

الہیہ دینی کی یادگار جلد پر ایک نظر جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ۱۰۶ - ۱۱۸  
 ایم اے، ایل ایل بی، بی ائی، ایچ  
 رجسٹرڈ تھانائری و فارسی، اتر پردیش

امام ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری ہندی جناب قاضی اطہر صاحب مبارکپوری ۱۱۹ - ۱۳۲  
 ایڈیٹر البلاغ، بمبئی

تذکرہ خلاصۃ الاشعار جناب ڈاکٹر تیز احمد صاحب ۱۳۳ - ۱۴۶  
 مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ جناب مولانا عبدالحی صاحب فاضل دیوبند ۱۴۷ - ۱۵۴  
 صدر مدرس دارالعلوم ہندوہ، ہوگی

مطبوعات جدیدہ



## شعائر

ہر زمانہ میں کچھ الفاظ اور اصطلاحیں ایسی رائج ہو جاتی ہیں جن کا ظاہری مفہوم بڑا خوشنما معلوم ہوتا ہے لیکن ان کے بولنے والے غلط معنی مراد لیتے ہیں حضرت علیؑ نے اسی قسم کے الفاظ کے متعلق فرمایا ہے کہ کلمۃ حق اریبھا المباحل یعنی بات سچی ہے مگر اس سے باطل مراد لیا گیا ہے، اس زمانہ میں بھی اس قسم کے بہت سے منالط آمیز الفاظ رائج ہیں، مثلاً تعصب و تنگ نظری اور رواداری وغیرہ، تعصب و تنگ نظری کا ظاہری مفہوم تو بڑا ناپسندیدہ اور رواداری کا بڑا دلفریب ہے، مگر ان الفاظ کو بول کر عام طور سے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں وہ صحیح نہیں ہیں۔

رواداری کا یہ مفہوم تو بلاشبہ صحیح ہے کہ دوسروں کے عقائد و تصورات کو برا نہ کہا جائے، ان کو ٹھنڈے دل سے سنا جائے، ان کے حسن و قبح پر غور کیا جائے، اور محض عقیدہ و خیال کے اختلاف کی بنا پر کسی فرد یا جماعت سے نفرت نہ کی جائے، اور انسانی فرائض میں ان کے ساتھ تفریق نہ برتی جائے، لیکن ہر قسم کے عقائد و خیالات کو خواہ کتنے ہی غلط اور متضاد ہوں حتیٰ اور ہر حیثیت سے یکساں سمجھا جائے، رواداری نہیں بلکہ عقیدہ اور ایمان کی خانی ہے، نہ صرف مذہبی بلکہ مادی نقطہ نظر سے بھی کسی عقیدہ اور نصب العین کی صحت و صداقت پر کامل اذعان و یقین نام ہی اس کا ہے کہ اس کے سوا تمام دوسرے عقائد و تصورات کو غلط سمجھا جائے، خالص مادی عقائد و تصورات میں بھی دنیا کا کل اسی اصول پر ہے۔

موجودہ دنیا کا نقطہ نظر خالص مادی ہو گیا ہے، اور مذہبی عقائد کی جگہ مادی تصورات، اور روحانی و اخلاقی تصورات کی جگہ سیاسی و معاشی نظاموں نے لے لی ہے اور اس کی بنیاد پر دنیا مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئی ہے اور ان میں سے ہر گروہ اپنے ہی تصور حیات اور نظام زندگی کو عالم انسانیت کے لیے صحیح اور مفید سمجھتا ہے اور اس کو ساری دنیا سے منوایا جاتا ہے، اور اس کے لیے قوت کے استعمال اور جنگ و خونریزی میں بھی باک نہیں کرتا، آج دنیا میں ساری کشمکش تصورات حیات ہی کے اختلاف اور اسکے تضاد کی بدولت ان میں سے کوئی گروہ بھی دوسرے کے ساتھ رواداری برتنے کے لیے تیار نہیں ہے، جب خالص مادی نصب العین اور مادی تصورات میں رواداری کا یہ حال ہے تو مذہب میں رواداری کے یہ معنی مراد لینا کتنا تک صحیح ہے کہ ہر قسم کے عقائد و خیالات کو خواہ وہ ایک دوسرے کے ضد ہی کیوں نہ ہوں صحیح اور ان کو ہر حیثیت سے یکساں سمجھا جائے، یہی حال تعصب و تنگ نظری کا بھی ہے، اپنے عقیدہ اور تصور پر مضبوطی سے قائم رہنے کا نام تعصب نہیں بلکہ اس عقیدہ کی صحت و صداقت پر کامل اذعان و یقین کا لازمی نتیجہ ہے، دوسروں کے عقیدہ و خیال کی مذمت اور ان کے ماننے والوں سے نفرت البتہ تعصب ہے جس کی اجازت مذہب بھی نہیں دیتا۔

درحقیقت وہ تمام مذاہب جو اپنے مثبت و منفی عقائد زندگی کا خاص نصب العین اور مخصوص تصور حیات رکھتے ہیں وہ اس کے خلاف کسی عقیدہ کو صحیح نہیں سمجھ سکتے اور نہ اس کو قبول کر سکتے ہیں، مثلاً ایک موجد کبھی شرک و الحاد کو گوارا نہیں کر سکتا، یوم آخرت پر یقین رکھنے والا زندگی کے مادی تصور کو کبھی نہیں مان سکتا، متضاد عقائد و خیالات کو صحیح سمجھنے اور ان میں بغاوت کے معنی یہ ہیں کہ کسی عقیدہ پر ایمان و یقین نہیں ہے، اس لیے کسی عقیدہ اور تصور پر سختی کے ساتھ



قائم رہے گا نام تعصب نہیں بلکہ اس عقیدہ کی صداقت پر کامل اذعان یقین کا لازمی نتیجہ ہے۔ خود اخلاقی و روحانی عقائد و تصورات ہوں یا مادی، مادی تصور حیات پر یقین رکھنے والوں کا عمل بھی اسی پر ہے، ایسی حالت میں مذہب میں عقیدہ کی پختگی اور اس پر مضبوطی سے قیام کو تعصب پر کیوں محمول کیا جائے۔ بلکہ کسی عقیدہ اور نصب العین کی صداقت پر کامل اذعان و یقین کا تقاضا ہے کہ بڑی انسانی خدمت ہی ہے کہ ساری دنیا کو اس کے قبول کرنے کی دعوت دی جائے۔

اسی قسم کے مغالطہ آمیز الفاظ میں آزادی، جمہوریت اور مساوات بھی ہیں، جن کا اسلام کے جدید ترجمان بہت غلط استعمال کرتے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ تمام مذاہب میں سب سے پہلے اسلام ہی نے انسانوں کو آزادی جمہوریت اور مساوات کی دولت عطا کی، لیکن ان کو تا مگر موجودہ اصطلاحات پر منطبق کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اسلام نے انسانوں کو سارے مبودان باطل یعنی دیوی دیوتاؤں، کائنات کی قوتوں، انسانی مبودوں اور ہر قسم کے ادھام و خرافات سے آزاد کر کے خدا سے وابہ کا پرستار بنادیا، اور اس پر حقیقت واضح کی کہ خود انسان اشرف المخلوقات ہے، وہ مخلوق کی پرستش کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، بلکہ مخلوق اس کی خدمت اور انتفاع کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ اسی طرح اس نے تمام استبدادی قوتوں اور انسانوں کی طبقاتی تقسیم کو ختم کر کے جمہوریت اور مساوات کا سبق دیا،

لیکن اسلام کے نئے ترجمانوں کو اس کی ساری تعلیمات میں یہی رائج الوقت کے نظرات ہیں۔ باقی اس کے دوسرے اعمال و عقائد سے جو اس کی اصل روح ہیں کوئی بحث نہیں بلکہ ان کو وہ دل و دماغ کی آزادی کے خلاف تصور کرتے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ

اسلام نے انسانوں کو مخلوق کی غلامی سے تو آزاد کرادیا لیکن اپنے قوانین کا قدم قدم پر پابند بنادیا، درحقیقت یہ پابندی آزادی کے خلاف نہیں بلکہ انسانی آزادی اور اس کے حقوق کے تحفظ کا سب سے بڑا ذریعہ اور انسانی تہذیب و ترقی کا سب سے بڑا نشان ہے، اگر تمام انسانوں کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو کسی انسان کی آزادی برقرار اور اس کا حق محفوظ نہ رہ جائے، اور دنیا کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے،

پابندی انسانیت کے کمال اور اس کی تہذیب ترقی کا سب سے بڑا مظہر ہے، حیوانوں پر کوئی پابندی نہیں، لیکن انسانیت کے دائرے میں قدم رکھتے ہی پابندیاں شروع ہو جاتی ہیں، اور انسان جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے، پابندی بڑھتی جاتی ہے، ایک گنوار اور جاہل پر وہ پابندیاں نہیں ہوتیں، جو ایک تعلیم یافتہ اور ایک شایستہ انسان کے لیے ضروری ہیں، اور انسان جس قدر شایستہ، ترقی یافتہ اور ذمہ دار ہوگا، اسی قدر اس پر پابندی زیادہ ہوگی، حتیٰ کہ ایک درجہ وہ بھی آتا ہے کہ پوری زندگی ضابطہ بن جاتی ہے، اور انسان کی زبان تک پابند ہو جاتی ہے اور وہ سوچے سمجھے بغیر ایک لفظ منہ سے نہیں نکال سکتا،

اسلام انسانیت کے کمال کا آخری درجہ ہے، اس لیے ایک مسلمان کی پوری زندگی اس کے احکام میں جکڑی ہوئی ہے، حدیث نبوی "الدنیا سجن للمومن وجنت للکافر" کا یہی مطلب ہے یعنی ایک ناخدا شناس اپنے افعال و اعمال میں بالکل آزاد ہے، اور نفس کی ہر خواہش کو پورا کر سکتا ہے، اس لیے دنیا اس کے لیے جنت ہے جہاں کوئی پابندی نہ ہوگی، لیکن ایک مومن ہر عمل میں احکام الہی کا پابند ہے، اس کے



بغیر وہ ایک قدم بھی نہیں اٹھا سکتا اس لیے مومن کے لیے دنیا قید خانہ ہے جس میں اپنی مرضی کا نہیں بلکہ دوسرے کی مرضی کا پابند رہنا پڑتا ہے اس لیے اسلام محض "آزادی کا نہیں بلکہ اس سے زیادہ پابندی کا نام ہے"

ابھی ۳ اگست کو صدر جمہوریہ نے حیدرآباد کی ایک تقریر میں فرمایا ہے کہ ان کدوئیں میں یہ دیکھ کر تعجب آمیز مسرت ہوئی کہ وہاں ہر ریاست کی الگ الگ زبان ہے اور بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ زبانیں ہیں، کاش صدر جمہوریہ اس سے سبق حاصل کرتے، اور ہندوستان کی ریاستوں پر ہندی مسلط نہ کیجاتی اور جن ریاستوں میں دو زبانیں ہیں ان دونوں کو پیچھے کا موقع دیا جاتا، اور ہمارے صوبے اتر پردیش اور بعض دوسری ریاستوں میں جنگی زبان اور دیہی ہے اس کو علاقائی زبان مان لیا جاتا، ورنہ ہمارے دس کی لسانی رواداری پر اظہار مسرت سے کیا حاصل ہے۔

اعظم گڑھ میں علامہ شبلی مرحوم کی دو یادگاریں ہیں، دارالمصنفین اور شبلی کالج، شبلی انٹر کالج کے ڈگری کالج ہونے کے بعد شبلی ہائی اسکول کا سیکشن اس سے الگ ہو گیا ہے اور اس کے لیے علیحدہ عمارت بنوانا پڑی، اس کا کچھ حصہ تو بن گیا ہے اور کچھ مالی دشواری کی بنا پر باقی ہے، جس سے تعلیم میں بڑی دشواری ہوتی ہے، شبلی کالج اور شبلی اسکول اعظم گڑھ اور قریب جوا کے مسلمانوں کے لیے ایک نعمت ہیں جن سے ان کو بڑی تعلیمی سہولت حاصل ہے، شبلی کالج تو خدا کے فضل سے بہت اچھی حالت میں ہے لیکن شبلی اسکول کی عمارت کے لیے امداد کی ضرورت ہے، ہم کو توقع ہے کہ اصحاب خیر مسلمان اس کی پوری مدد کریں گے، جو لوگ اس کا خیر میں حصہ لینا چاہیں وہ مرزا ابوالحسن بیگ پرنسپل شبلی ہائی اسکول اعظم گڑھ کے نام روپیہ بھیجیں۔

# مقالہ

## اجتہاد

از جناب مولانا محمد تقی صاحب اپنی صدر مدرس مدرسہ اہلیہ، اجمیر

(۴)

مصالح و مقاصد متعلق چند اصول | اوپر تین قسم کے مصالح و مقاصد اور ان سے متعلق احکام بیان ہوئے ہیں،

(۱) وہ جن پر ظاہری یا معنوی لحاظ سے کلیات خمسہ کا قیام و بقا موقوف ہے،

(۲) وہ جن کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی اور مضر توں و مشقتوں سے نجات ملتی ہے نیز حقیقی

تہن اور مدد نیت عام کھ کو فروغ ہوتا ہے،

(۳) وہ جن کی رعایت سے زندگی مزین اور مہذب بنتی ہو اور گندگی و بے تہذیبی وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہے

یہ مقاصد اور مصالح متعلقہ احکام کی روح اور تہ تک پہنچنے سے معلوم ہوتے ہیں، فقہاء نے ان کیلئے

قرآن و سنت کی روشنی میں حسب ذیل اصول و ضوابط مقرر کیے ہیں اجتہاد کے مرحلہ میں انکی رعایت نہایت ضروری ہے

(۱) "مقاصد ضروریہ" اصل ہیں اور حاجیہ و تحسینیہ بڑی حد تک انکی فرع ہیں، اگر مقاصد ضروریہ فوت ہو جائیں

تو یہ دونوں بھی اپنی اصلی حالت پر قائم رہ سکیں گے اس بنا پر انکی باہمی ترتیب ملحوظ رکھنی چاہیے، ورنہ زندگی میں شریعت

کا اثر نمایاں نہ ہو سکے گا،

ان متعلق جو احکام و قوانین بیان ہو ہیں ان میں بھی ترتیب ضروری ہے اس کے بغیر ان احکام کو مطلوب نتیجہ تک نہ کرنا تقریباً ناممکن ہے



(۲) دنیوی زندگی میں مصالح اور مفاسد کا اعتبار اکثر اور غلبہ کے لحاظ سے کیا جائیگا۔

فاذا كان الغالب جهة المصلحة

فهي المصلحة المفهومة عرفا

واذا غلبت الجهة الاخرى فهي

المفسدة المفهومة عرفا

سمجھا جائے گا۔

(۳) مصلحت اور مفسدہ کا لحاظ اس نقطہ نگاہ سے ہونا چاہیے کہ وہ دنیوی اور اخروی

زندگی کے سونے کا ذریعہ بنے نہ کہ اس سے ہوا و ہوس میں اضافہ ہو۔

(۴) شارع کے پیش نظر دنیوی اور اخروی زندگیوں کا قیام ہے اس بنا پر مصلحت اور مفسدہ

کے اعتبار میں دونوں کی رعایت ہونی ضروری ہے مگر ان میں کسی ایک کی رعایت اتنی نہ ہو کہ دوسری

مصلحت بالکل فوت ہو جائے یا اس میں فساد واقع ہو۔

(۵) مذکورہ بالا تینوں قسم کے مصالح و مقاصد کلیات کی شکل میں رہیں، اگر بعض جزئیات

ان سے خارج ہو جائیں تو کوئی خرابی نہ پیدا ہوگی، جو کلیات بطور استقرار (متبع و ملاش سے) وضع کی جاتی

ہیں ان سب کی یہی حیثیت ہوتی ہے۔

(۶) یہ خارج ہونے والی جزئیات یا تو کسی خارجی مصلحت کی بنا پر کلیات میں داخل نہیں ہوتی

ہیں یا عارضی بد سے خارج ہو جاتی ہیں اور وہ بدب ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

(۷) جزئیات کو کلیات کے تحت لانا ضروری ہے تاکہ شارع کا مقصود اور مصلحت نہ فوت ہو۔

(۸) شرعی مصلحت و مفسدہ پر عربی زبان کے بغیر بصیرت نہیں حاصل ہو سکتی، کیونکہ ہر زبان کے الفاظ

معانی، اسلوب بیان وغیرہ کی ایک خاص دلالت ہوتی ہے کہ جس پر قابو پائے بغیر مفہوم تک رسائی تقریباً

ناممکن ہے پھر شریعت کی خاص اصطلاحیں ہیں جو اسی زبان میں ٹھیک سمجھی جاسکتی ہیں جن میں وہ بیان کیا گیا

(۹) قدیم عرب کے حالات اور مزاج سے بھی بڑی حد تک واقفیت ضروری ہے کیونکہ قرآن

کے اولین مخاطب وہی تھے اس لیے محض موجودہ معاشرہ اور تمدن کو مطلع نظر بنا کر شرعی مصلحت و

مفسدہ کا سمجھنا نہایت مشکل ہے۔

(۱۰) ایک حد تک شریعت کے مصالح و مقاصد کا سمجھنا عرب کے خاص

مہادرات سے واقفیت پر بھی موقوف ہے اس لیے ان سے بھی پوری واقفیت ضروری ہے۔

(۱۱) مصلحت اور مفسدہ کے کمراد کی صورت میں جبکہ غلبہ کسی پہلو کو نہ دیا جاسکے تو مفسدہ کا اعتبار

کیا جائے گا۔ کیونکہ

دفع المفسدة اولی من جلب

المصالح

کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

(۱۲) معانی میں اختلاف کی صورت میں جمہور کے مسلک کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی کی روشنی

میں مصلحت و مفسدہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۱۳) کلی اور عمومی عاداتوں میں زمانہ وغیرہ کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس لیے ان سے متعلق

مصالح اور مفاسد میں کسی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا البتہ جزئی اور خصوصی عاداتوں میں ان کا اعتبار ضروری

ہے اور نہ شریعت کا مقصد فوت ہو جائے گا اور ایسی تکلیف و مشقت لازم آئے گی جس کا دفعیہ

شارع کا مقصود ہے۔

فقہاء نے احکام و قوانین کی تین قسمیں کی ہیں،

(۱) وہ جو خالص اللہ کے حق سے تعلق رکھتے ہیں (اگرچہ اثرات و نتائج کے لحاظ سے ان میں

بھی بندوں کا حق و اہلیت ہو جائے)۔

(۲) وہ جن میں اللہ کا حق غالب ہے۔



(۳) وہ جن میں بندوں کا حق غالب ہے،

مصلحت و مفاد کے سمجھنے میں یہ تقسیم نظر انداز نہ کرنی چاہیے،

اجتہاد کی صلاحیت کے لیے (۲) اجتہاد کے لیے دوسری صلاحیت "موقع و محل کے لحاظ سے استدلال کس قسم کی ضرورت ہے" استدلال پر قدرت ہے، چونکہ "مصالح اور مقاصد کا علم اس قدرت کے بعد ہوتا ہے اس لیے اصل صلاحیت میں مصالح و مقاصد ہی شمار ہوتے ہیں، اور یہ "قدرت" ان کی خدمت کے فرائض انجام دیتی ہے، فقہاء نے اس صلاحیت کا ذریعہ درج ذیل چیزوں سے واقفیت کو قرار دیا ہے،

۱۔ قرآن حکیم۔ لغوی اور شرعی دونوں اعتبار سے معانی و مفہیم پر عبور۔

۲۔ سنت۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کو موقع و محل پر منطبق کرنے میں مہارت۔

۳۔ اجماع۔ اس کے طریقوں اور فیصلوں اور موجودہ احوال کے مطابق ان سے کام لینے کے طریقہ سے واقفیت،

۴۔ قیاس کے درجہ اور طریقہ کا علم جن کی تفصیل قیاس، استحسان اور استدلال وغیرہ ابواب میں گذر چکی ہے،

۵۔ صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ پر نظر اور ان کے موقع و محل سے واقفیت۔

۶۔ فقہی اصول و کلیات کا علم۔

۷۔ فقہی جزئیات اور ان کے موقع و محل سے واقفیت،

۸۔ مذکورہ بالا تمام علوم چونکہ عربی زبان سے تعلق رکھتے ہیں اس بنا پر قدیم عربی زبان میں مہارت

ضروری ہے، اس کے بغیر مقصود نہ حاصل ہو سکے گا،

فہم و فراست اور علم و بصیرت کا وہ مقام جن کو قرآن حکیم نے "حکمت" سے تعبیر کیا ہے، اور جس کے بغیر اجتہاد میں چارہ نہیں ہے، فقہاء کے نزدیک مذکورہ قسم کی معلومات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، یعنی استدلال و استنباط پر قدرت ان معلومات سے نہیں ہوتی ہے، وہ صرف واسطہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں، بلکہ اس علم سے ہوتی ہے جو ان معلومات کے واسطہ اور ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے،

۹۔ قومی و ملکی مصالح اور حالات و زمانہ کے تقاضہ سے واقفیت بھی ضروری قرار دی گئی ہے،

فقہاء فی مصالح الخلق فی امور دنیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا ادھر دنیا اور مرئوس ہو،

۱۰۔ وہ علم و ادراک جس کا تعلق "قلب سے ہے یہ دراصل ایک باطنی قوت ہوتی ہے، عبدلین اس کو قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں،

قرآن حکیم کی اس آیت میں اس کا ذکر ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا

اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا

لے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو تو اللہ تم کو تمیز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا،

امام حسن بصریؒ نے اس قوت کا تجزیہ علمی حیثیت سے اس طرح کیا ہے،

(۱) دنیا سے دل نہ لگائے (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیر حاصل ہو،

(۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو (۵) مسلمانوں کی بے پروائی اور ان کی حق تلفی سے

بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو (۷) مال کی طمع نہ ہو۔

امام غزالیؒ نے علمی حیثیت سے اس کا یہ تجزیہ کیا ہے،



(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الہی کا غلبہ

فطری قابلیت اور جدوجہد کے اختلاف | علم و معارف کے مذکورہ ذرائع میں محاکم کی حالت یکساں نہیں ہوتی بلکہ ذہن و دماغ کی فطری صلاحیت اور جدوجہد کے مختلف درجہ کی بنا پر صلاحیت میں فرق ناگزیر ہے کی بنا پر بڑی حد تک مختلف ہوتی ہے

تاریک یوں انسان عالم باہا  
مجتہد افیہا و تارۃ یوں حافظا  
لہا متمکنا من الاطلاع علی مقاصد  
غیر بالغ ے تبتۃ الاجتہاد و تارۃ  
یوں غیر حافظ ولا عارف الا انہ  
عالم بنایتھا

کبھی انسان ان کا عالم ہوتا ہے اور ان میں  
اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو کبھی حافظ ہوتا ہے  
اور ان کے مقاصد پر پوری طرح مطلع ہوتا ہو لیکن  
اجتہاد کے درجہ کو نہیں پہنچتا اور کبھی نہ حافظ ہوتا  
ہے اور نہ عارف ہوتا ہے، مگر ان کی غرض و  
غایت سے واقف ہوتا ہے

اسی طرح کسی شخص کو کسی فن اور علم میں ہمارے اجتہادی قابلیت حاصل ہوتی ہے اور کسی کسی میں ہوتی ہے، عموماً تمام علوم و فنون میں یکساں عبور بالخصوص اس زمانہ میں تقریباً ناممکن ہے، ان بنا پر جس کو جس فن میں اجتہادی قابلیت ہوگی، اس میں دوسروں کے مقابلہ میں اس کی رائے اور بات کو ترجیح حاصل ہوگی

والحق ان صفة الاجتہاد تحصل  
فی فن دون فن و فی مسألة دون مسألة  
صیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کی صفت ایک ایک فن اور  
ایک ایک موضوع میں حاصل ہوتی ہے

لے احیاء العلوم ہے، لے المواقفات ج ۲ ص ۱۰۷، لے حوالہ بالا

اس زمانہ کے عربی مدارس میں تحقیق و تیسرے کا کام ختم ہو چکا ہے، فنی قابلیت  
بہ نسبت اس کا نام رہ گیا ہے کہ جس طرح بھی ہونے کی ساری نفسانی کتابیں  
ملا جیت لے افراد پیدا کرنے میں ناکام ہیں

پوری کر لی جائیں، مدارس کے علاوہ بھی کوئی "ادارہ" ایسا نہیں ہے جس میں مختلف دینی موضوعات پر  
تحقیق و تیسرے کا انتظام ہو، اور صاحب ذوق اپنی طبعی مناسبت کے کاغذ سے ان کے ذریعہ علم و فن  
میں ادنیٰ مقام حاصل کر سکیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اجتہادی صلاحیت رکھنے والے علماء، مفقود ہیں،  
اگر اتفاقیہ کوئی اس صلاحیت کا شخص پیدا ہو جاتا ہے تو حالات زمانہ اس کو ابھرنے کا موقع نہیں دیتے

سرکاری یا نیم سرکاری ادارے عربی علوم کی جو خدمت انجام دے رہے ہیں ان میں ان علوم  
کی حیثیت دینی نہیں رہ گئی ہے، بلکہ صرف دنیاوی فوائد کی حد تک ہے، اس لیے دینی ضروریات کے لیے  
تعلیم بیکار ہے، جدید تعلیم میں اسلامی علوم میں کمال کی سب سے بڑی ڈگری ڈاکٹریٹ کی ہے، اس کو بھی دنیا  
علوم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ان مقالوں کا موضوع غیر دینی علوم ہوتے ہیں، اس لیے دینی  
نقطہ نظر سے اس قسم کی تحقیقات بے کار ہے، جامعہ عثمانیہ میں ضروریات پر تحقیقات شروع کی گئی تھیں  
اور اس سلسلہ میں بعض اچھے مقالے لکھے گئے، مگر یہ قصہ ہی ختم ہو گیا۔ "اں قدح بشکت و آں ساقی نماند"  
مسلم یونیورسٹی کے شعبہ اسلامیات سے اس کی توقع بیکار ہے

ان حالات میں اجتہادی صلاحیت والے افراد کا پیدا ہونا کس قدر مشکل ہے؟ اور اجتہادی  
کام کتنا دشوار بن گیا ہے؟ پھر بھی امت میں تلاش کرنے سے ایسے افراد مل سکتے ہیں جو ہر فن میں مذہبی  
خاص خاص فن میں قابلیت و ہمارے رکھتے ہیں، اور جن کی رائے دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ  
درونی اور دقیق ہوتی ہے، ایسے افراد کو اکٹھا کر کے یہ اہم کام انجام پا سکتا ہے، مگر یہ کام حکومت  
یا بڑے ادارے ہی انجام دے سکتے ہیں

موجودہ دور میں اجتہاد کے لیے قدیم و جدید دونوں علوم میں ہمارے اور دینی علوم پر نظر کے  
ساتھ



نے رجحانات اور مسائل سے واقفیت بھی ضروری ہے مگر آجکل کے علماء اور انگریزی تعلیم یافتہ اشخاص میں مشکل ہی نے یہ دونوں باتیں جمع ہوتی ہیں، بلکہ ان دونوں کی طبیعتوں میں اتنا بے ہو گیا ہے کہ ایک دوسرے کے خیالات مشکل سے سمجھتے ہیں، اس لیے اس بے کو دور کرنے کیلئے ایسے اشخاص کی ضرورت ہے جن میں دونوں باتیں جمع ہوں، اس کے بغیر اجتہاد کا کام انجام نہیں پاسکتا۔

اختلافات کو تطبیق دینے کی اجتہاد کے لیے اختلاف صحابہ اور اختلاف ائمہ سے استفادہ اور اس کو منطقی صلاحیت بھی ضروری ہے کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے، ان ہزرگوں نے بڑی دقیقہ رسی ڈالنے کے ساتھ علم و فن کی خدمت کی ہے، اس لیے ان کے اقوال و آراء کی شرعی نظام میں بڑی اہمیت ہے اور ان کے اقوال کو موقع و محل کے لحاظ سے بر محل منطبق کرنا مستقل کام سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے فرمایا۔

أُتدسری ای الناس اعلم قلت  
الله ورسوله اعلم قال اعلم  
الناس البصر هم بالحق اذا اختلف  
الناس وان كان مقتصر في العمل  
وان كان ينحرف في استنه  
فتمتدسری ای الناس اعلم قلت  
الله ورسوله اعلم قال اعلم  
الناس البصر هم بالحق اذا اختلف  
الناس وان كان مقتصر في العمل  
وان كان ينحرف في استنه

یہ حدیث مواقع اختلاف کی معرفت کے لیے تنبیہ ہے،

اس حدیث پر محدثین نے تنقیہ کی ہے، اور اس کے ایک راوی "عقیل بن جعد" کی وجہ سے

امام بخاری نے اس کو منکر الحدیث میں شمار کیا ہے، لیکن اس کی آئید دوسرے اقوال سے بھی ہوتی ہے مثلاً حضرت قتادہ فرماتے ہیں :-

من لم يعرف الاختلاف لم يعرف الحق  
انفہ الفقہ

حضرت ہشام بن عبد اللہ رازی فرماتے ہیں :-

من لم يعرف اختلاف الفقهاء  
فليس بفقیه

حضرت امام الکلی سے روایت ہے :-

لا تجوز الفتيا الا لمن عالم ما  
اختلف الناس فيه قيل له  
اختلف اهل الراي قال لا  
اختلف اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
علیه وسلم وعلم الناسوا لمنسوخ  
ومن حدیث الرسول  
فتویٰ دینا اسی شخص کو جائز ہے جو فتویٰ کے اختلاف کو جانتا ہو، پوچھا گیا کہ اختلاف اہل رائے کا اختلاف مراد ہے، فرمایا نہیں، بلکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا اختلاف، نسخ اور منسوخ کا علم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسخ منسوخ وغیرہ کی معرفت۔

اختلاف کی معرفت سے اختلافی مسائل کا حافظ ہونا مراد نہیں بلکہ موقع و محل کی مناسبت کے ذریعہ استدلال و استنباط پر قدرت مراد ہے،

جدید زبان یتبیین لہ الحی نی  
کل نازلة تعرض لہ  
اس طرح کہ ہر پیش آنے والے مسئلہ میں حق کی معرفت ہو جائے۔



اختلافات کے وجوہ و اسباب | فقہاء نے اختلافات کی کسی وجہیں بیان کی ہیں، مثلاً

(۱) کوئی لفظ معنی کے لحاظ سے مشترک ہو یا صریح و نحوئی ترکیب میں اشتراک پایا جاتا ہو اور علما نے اس سے مختلف معنی مراد لیے ہوں،

(۲) حقیقت اور مجاز کے مراد لینے میں اختلاف ہو،

(۳) آیت و حدیث کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہو،

(۴) عام اور خاص کے مراد لینے میں اختلاف ہو،

(۵) روایتوں کے اختلافات کی بنا پر اختلافات پیدا ہو گیا ہو،

(۶) اجتہاد اور قیاس کی ہمت اور شرائط وغیرہ میں اختلاف ہو،

(۷) نسخ اور عدم نسخ کا اختلاف ہو جو موقع اور محل پر مبنی ہوتا ہے،

(۸) دلائل مختلف ہوں کسی سے کسی چیز کی زیادہ اہمیت ثابت ہو اور کسی کی کم،

ان امور میں ان ہی حضرات کا اختلاف معتبر ہو گا جن میں اجتہاد کی اہلیت و صلاحیت ہو جائے۔ جو اختلاف محض اغراض و ہوا ہوس کی بنا پر ہو گا، اس کے اعتبار کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اور ہوا ہوس کے ثبوت کے لیے اتنا کافی ہے کہ اجتہاد و اختلاف نا اہل کی جانب سے ہو،

فقہاء کہتے ہیں:

فصل رأی صد علی هذا الوجه

ہر ایسی رائے جو اس طریقہ (ہوا و ہوس اور

فلاحیہ فی عدل اعتباراً

نااہل) کی بنا پر ہو، اس کے غیر معتبر ہونے میں

لأنه ضد الحق الذي أنزل

کوئی شک نہیں ہے، کیونکہ وہ اس حق کی

اللہ تعالیٰ

ضد ہے جس کو اللہ نے نازل کیا ہے،

اس کا ثبوت ان آیتوں سے ملتا ہے:

وإن احکم بہا انزل اللہ ولا

تتبع اہواءہم

دوسری جگہ ہے،

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي

الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ

وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ

سَبِيلِ اللَّهِ

آپ اسکے مطابق فیصلہ کیجئے جسکو اللہ نے آرا کے

اور لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے،

اے داؤد ہم نے تم کو حاکم بنایا ہے، تم لوگوں کے

درمیان فیصلہ کرو اور اس فیصلہ میں خواہشات

کی پیروی نہ کرو، ورنہ یہ پیروی تم کو اللہ کی

راہ سے گمراہ کر دے گی،

ہر اختلاف حقیقت اختلاف نہیں ہے | بہت سے اختلافات ایسے ہوتے ہیں جو ظاہری نظریں تو اختلاف معلوم

ہوتے ہیں لیکن ان میں حقیقت کوئی اختلاف نہیں ہوتا، ایسے اختلاف کو اختلافات کے زمرہ سے خارج کر دینے کی

ضرورت ہے، یہ عموماً حسب ذیل اسباب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، اور حدیث و تفسیر میں خصوصیت

پائے جاتے ہیں،

(۱) ایک لفظ کسی وجہ اور تبصیرات کو شامل ہے، کسی نے کسی وجہ کو نقل کیا اور کسی نے کوئی

تبصیر کی، ان میں حقیقت کوئی اختلاف نہیں ہوتا،

مثلاً لفظ "من" (ونزلنا علیکم الممن) کی تفسیر میں کسی اقوال منقول ہیں اور یہ لفظ ان

احتمال رکھتا ہے،

(۲) مختلف تبصیرات میں صرف الفاظ کا فرق ہو اور نتیجہ کے لحاظ سے سب ایک ہوں

جیسے سملوی (ونزلنا علیکم الممن والہملوی) کی تفسیر کئی طرح کی گئی ہے اور سب کا نتیجہ تقریباً

ایک ہی ہے،



(۳) ایک شخص کسی لفظ کی لغوی تفسیر کرتا ہے، اور دوسرا مفہوم اور استعمال کے لحاظ سے (دونوں کھجور کی ضمانت اسی وقت ہوگی جبکہ مطابقت پائی جائے گی) اگرچہ ظاہر طور پر تعبیر میں اختلاف ہو۔

(۴) اختلاف کی حیثیت اور محل جدا جدا ہوں لیکن غلطی سے ان کو ایک سمجھ لیا گیا ہو۔  
(۵) موقع محل کے لحاظ سے ایک ہی شخص کی مختلف رائیں ہوں، یا ایک ہی موقع محل کے لیے پہلے ایک رائے تھی اور بعد میں وہ بدل گئی۔

(۶) یہ اختلاف فرض اور وجوب میں نہ ہو، بلکہ صریح اختیاری امور میں ہو، کوئی کسی کو ہند کرتا ہے کوئی کسی کو لیکن دونوں ایک دوسرے کے جواز کے قائل ہوں،

(۷) ایک ہی مفسر اور محدث ایک ہی آیت یا حدیث کی کئی تفسیریں منقول ہوں جو باہم مختلف ہوں ان میں کسی کو ترجیح نہ ہو، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ معانی کی درست بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اس لیے کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی ہے،

(۸) ایک ہی لفظ کو کسی حقیقت پر محمول کیا ہو اور کسی نے مجاز پر، لیکن دونوں صورتوں میں مقصود نہ بتا ہو مثلاً جحجیح الحی من المیت وخرج الحی کوئی موت اور حیات کو حقیقت پر حمل کرتا ہے، اور کوئی مجاز پر لیکن مقصود و مطلوب دونوں کا ایک ہی ہے،

(۹) اصلی مراد اور مقصود کی تعیین میں اختلاف ہو، یہ اسی صورت میں ہوگا جب خارجی دلیل ظاہری معنی کے خلاف ہو مگر اس صورت میں بھی اس پر سب متفق ہوتے ہیں کہ اسکے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لیکن خارجی دلیل کے مطابق معنی مراد لینے میں اختلاف ہوتا ہے،

(۱۰) معنی مقصود کی تعبیر میں اختلاف ہو مگر اصلی معنی سب کے نزدیک ایک ہوں،

اس قسم کے تمام اختلافات کو اس دائرہ ہی سے خارج کر دینے کی ضرورت ہے، ورنہ اجتہاد کام میں بڑی رکاوٹ پیش آئے گی

عموماً تین قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے،

(۱) موقع محل کی تعیین میں اجتہاد (۲) نئے مسائل کی تحقیق کے لیے اجتہاد (۳) حکم اور مسئلہ کی صورت تو موجود ہے لیکن اس میں لوگوں کو مشقت ہوتی ہے یا اس کا اصل مقصود فوت ہو چکا ہے اس لیے اجتہاد کے ذریعہ اس میں سہولت پر یہ اگر نایا اس کو مفید مقصد بنانا،  
ان تینوں قسموں کی تفصیل درج ذیل ہے:

موقع محل کی تعیین میں | (۱) حکم اصولی اور کلی شکل میں موجود ہے لیکن موقع اور محل کی تعیین کے لیے اجتہاد اجتہاد کی صورت | کی ضرورت ہے،

مثلاً شہادت کے بارے میں عدالت کی صفت کے ساتھ یہ حکم ہے،

وامنھما واذوی عدل منکم اپنوں سے دو عادل کو گواہ بناؤ

فقہاء نے نصوص شرعیہ کے پیش نظر عدالت کا درج ذیل مفہوم بیان کیا ہے،

ہی ملکہ تحمل علی ملائمة التقویٰ عدالت ایک ملکہ ہے جو تقویٰ اور مروت

والمروءۃ اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے،

تقویٰ کی ملازمت "کبار" سے کلی طور پر اجتہاد کا نام ہے، مروت کے بارے میں یہ تصریح ہے

وامروءۃ صون النفس عن پرست باتوں اور ان چیزوں سے

الرجاس وما یشتہا عند جس کو لوگ معیوب سمجھتے ہوں نفس کا

الناس

حفاظت کا نام مروت ہے،



روایت اور شہادت میں عدالت کا ادنیٰ درجہ بھی کافی ہے اور وہ یہ ہے

هو تزك الكبار وتترك الاصرار علی کبار کا ترک کر دینا اور صغائر پر اصرار نہ

صغیرۃ وتترك الاصرار علی کرنا اور جو چیزیں "مردت" میں داخل ہوں

ما یصل بالمردۃ والی ہیں ان کے لیے اصرار چھوڑ دینا

عدالت کا معاملہ چونکہ اخلاقی و کردار سے متعلق ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اس کے درجہ

دراتب ہیں :

(۱) اعلیٰ درجہ میں نہایت اونچے قسم کے لوگوں کا شمار ہوگا، اس میں ہر دور کے چند ہی افراد آسکیں گے، دور صحابہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے اونچے درجہ میں تھے،

(۲) ادنیٰ درجہ اس کا شمار برائے نام ہی عدالت کے باب میں ہو سکتا ہے، اس میں عدالت کے اوصاف پامال ہوتے رہتے ہیں،

(۳) متوسط درجہ، جو اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان ہو، اس کے بہت درجے اور مرتبے ہیں، اور دراصل اجتہاد کا محل بھی متوسط درجہ ہے،

"مردت" کی بحث میں یہ گزر چکا ہے کہ اس میں ان باتوں سے بھی تحفظ ہونا چاہیے جن کو لوگ بہت اور میوہ سمجھتے ہوں، اس میں ملکی و قومی عادات اور معاشرتی حالات کو کافی دخل ہے اسی طرح انسان کی ظاہری ہیئت اور شکل و صورت سے بھی بسا اوقات دھوکا ہوتا ہے لیکن ایک شخص اپنی ظاہری ہیئت میں نہایت متشرع اور متدین نظر آتا ہو لیکن اخلاق و کردار میں عادی مجرم یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کی ظاہری شکل و صورت سے دینداری کے آثار نہ نمایاں ہوں لیکن اخلاقی کے اعتبار سے وہ اونچے درجہ کا انسان ہو اور اس کا دل خشتیت الہی سے معمور اور اس کا باطن تقویٰ

اور مردت کے اوصاف سے آراستہ ہو، اس لیے محض ظاہری وضع قطع کو تقویٰ کا معیار بن لینا صحیح نہیں،

یہ سمجھ ہے کہ عموماً ظاہری حالت ہی پر ہر چیز کا فیصلہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ کہاں سے ثابت ہے کہ اس کے

باطنی احوال کی معرفت نہ حاصل کی جائے، یا صرف کسی ایک بات میں شریعت کی خلاف ورزی سے

پوری زندگی داغدار سمجھ لی جائے، اس قسم کی تنگ نظری کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، مقامی

حالات اور معاشرتی ضروریات کی بنا پر ہر دور میں عدالت کا معیار بدلتا رہتا ہے، اس لیے ان حالات

اور مقررہ اصول و ضوابط کی روشنی میں اجتہاد کے ذریعہ عدالت کا نیا معیار مقرر کرنا اور اس کی

شاہدہ کو جانچنا ہر دور کا اہم ترین کام ہے،

یا مثلاً فقر و افلاس کا معاملہ ہے، اس کی ایک حد تو یہ ہے کہ کچھ بھی پاس نہ ہو، اور دوسری

یہ ہے کہ موجود تو ہے لیکن مقررہ نصاب کے برابر نہیں ہے جس کی بنا پر وہ شرعی مالدار سمجھا جاسکے،

ان دونوں حدوں کے درمیان بہت سے درجے اور مرتبے ہیں، اس لیے شخصی اور مقامی حالات

کی بنا پر اجتہاد کے ذریعہ استحقاق کا حکم ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس طرح کے اور مسائل بھی ہیں

جن پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے،

موقع و محل کے اختلافات سے احکام و قوانین میں تبدیلی کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

ان فرمودات سے ہوتا ہے جن میں آپؐ نے اشخاص کی حالت کے لحاظ سے مختلف باتیں بیان فرمائی

ہیں، مثلاً کسی فضل اعمال میں ایمان باللہ اور جہاد وغیرہ فرمایا، کسی سے نماز اور والدین کی خدمت اور

کسی سے روزہ اور کسی سے ذکر اللہ اور کسی سے دعا وغیرہ۔ اگر ان سب کو آپ کے عموم پر باقی

رکھا جائے اور موقع و محل کے تفاوت کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان میں تضاد لازم آئے گا

جو شان رسالت سے بعید ہے،

اجتہاد اشخاص کی تین کیلئے ہوتا ہے اولاً کیلئے ضروری نہیں، فقہانے بعض صورتیں ایسی بھی بیان کی ہیں جن میں موقع

اور محل



کے اختلاف کا اثر نہیں پڑتا ہے اور نہ ان میں کبھی اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے، بلکہ پہلے جو اجتہاد کیا جا چکا ہے یا شارع کی طرف سے جو صورت مقرر کر دی گئی ہے، اسی کی تقلید ضروری ہے،

ان صورتوں کا تعلق اشخاص سے نہیں بلکہ انواع سے ہے، مثلاً قرآن حکیم میں ہے،  
فجزاء مثل ما قتل من النعم (۵)

(احرام کی حالت میں) جس قسم کے جانور کو مارا ہے  
اسی قسم کا جانور بدل میں دیا جائے گا،

مقتول جس نوع سے ہے اس نوع کی "مثلیت" کی تعیین ضروری ہے، تاکہ بدل کی ادائیگی میں  
سہولت ہو، مثلاً بکری ہرن کے مثل ہے، بکری کا بچہ خرگوش کے مثل ہے، بالند گائے وحشی گائے کے  
مثل ہے، وغیرہ، اس قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر کہیں مثل نہ پایا جاتا ہو  
یا نہایت دشواری پیش آتی ہو تو اور بات ہے،

نئے مسائل کی دریافت کیلئے اجتہاد (۲) نئے مسائل کی دریافت کے لیے اجتہاد۔

اس کی کئی صورتیں ہیں: (۱) قرآن و سنت یا اجماع سے جو صریح احکام ثابت ہیں، ان کے  
الفاظ و معانی پر غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں، اقتضاء، اشارہ کنایہ وغیرہ کے  
حکم دریافت کیا جائے اس سے جدید طرز پر آرائشی کی تنظیم اور سرمایہ و دولت کی نئی تقسیم کے بہت سے  
مسائل آسانی کے ساتھ حل ہو جاتے ہیں، اس میں روح اور مقصد برقرار رکھتے ہوئے خلافت راشدہ کے  
مختلف طریق کار سے بھی رہنمائی حاصل ہوتی ہے،

(۲) نئے مسئلہ کے نظائر اور اس کے مشابہ احکام (جو حل شدہ ہیں) کی علت نکالی جائے اور  
اس کی نوعیت و کیفیت پر غور کیا جائے، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے، اگر نئے اور پرانے دونوں کی  
علت میں اتنا وجہ تو پہلے کا حکم اس نئے مسئلہ پر بھی نافذ کر دیا جائے، تجارت و زراعت وغیرہ کے مسائل  
تفصیلی بحث کے لیے داتم کی کتاب اسلام کا مذہبی نظام مطالعہ کرنا چاہیے۔

اس کے ذریعہ حل کیے جاسکتے ہیں، علت متعلق جملہ مباحث قیاس کے باب میں گذر چکے ہیں،

(۳) نظائر اور مشابہ احکام نہ ملنے کی صورت میں ضرورت اور مصلحت کو مقررہ اصول کے مطابق  
بمیار بنا کر نئے مسئلہ کا حل دریافت کیا جائے، "انشورس" (نذنگی کا بیہ) اور کمرشل انٹرسٹ وغیرہ جیسے  
مسائل اس کے ذریعہ حل کیے جائیں، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بہر صورت جواز کا حکم نکالا جائے بلکہ یہ  
کو اس قسم کے مسائل حل کرنے میں ضرورت اور مصلحت کا بھی لحاظ ہونا چاہیے، مگر اس بارہ میں شریعت کے  
جو مقررہ حدود ہیں ان کی پوری رعایت کرنے کے بعد ہی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، استحسان  
کے بیان میں یہ بحث گذر چکی ہے،

(۴) اصول و کلیات کے ذریعہ یا استصلاح و استدلال وغیرہ کے جو طریقے فقہانے بیان  
کیے ہیں (ہر ایک کی تفصیل گذر چکی ہے) ان کے ذریعہ حل دریافت کیا جائے،

غرض نئے مسائل کا حل ناممکن نہیں ہے، فقہائے کرام نے اتنا سرمایہ جمع کر دیا ہے کہ اس کے ذریعہ  
فقہ ہمیشہ ضروریات زندگی کا ساتھ دے سکتی ہے، البتہ اس کے لیے محنت اذرت لگنا ہی اور اجتہادی  
ملا جیت کی ضرورت ہے، اور اگر اجتہادی کام کا سلسلہ بند ہو گیا تو پھر ہوا و ہوس کا غلبہ ہو کر دین  
و شریعت کا صرف نام باقی رہے گا، چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے

فلا يجد من حدود و قواعده  
یہ ضروری بات ہے کہ ایسی نئی صورتیں پیش آئیں

لا تكون منصوصا علی حکمها  
جن کا صریح حکم موجود نہ ہو اور نہ پہلے لوگوں نے

ولا يوجد له اولين فيها اجتہاد  
ان میں اجتہاد کیا ہو، ایسی حالت میں اگر لوگوں

وعند ذلك فاما ان يترك  
کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ من المانی کار و رانی

الناس فيها مع اهلها و عيالها  
کریں یا اجتہاد شرعی کے سچے محض انکس کے تیر

فإنها بخير اجتہاد شرعی وهو  
جلائیں تو یہ فساد اور ہلاکت و بربادی ہے



دشواری اور مشکلات پر قابو پانے کے لیے اجتہاد (۳۶) واقعی مشقت و تکلیف یا اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں اجتہاد۔ بعض اوقات حالات و معاشرتی خرابی یا بیماری و معذوری وغیرہ کی بنا پر اصل حکم پر عمل دشوار بن جاتا ہے، اس وقت کوئی ایسی صورت تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جس پر حکم کا احترام برقرار رہے اور سہولت کی راہ بھی نکل آئے، ایسی شکل میں اگر شارع کی طرف سے اصل حکم کے بدلے کوئی صورت موجود ہے تو کوئی دشواری نہیں ہوتی، بلکہ صرف موقع و محل کی رعایت بدل کو اصل کی جگہ "فٹ" کر دینے سے کام چل جاتا ہے، جیسے معذوری اور بیماری وغیرہ کے احکام کھانا وغیرہ کے باب میں اس کی کئی صورتیں بیان کر دی گئی ہیں،

البتہ اگر بدل موجود نہیں ہے تو اجتہاد اور قیاس کے ذریعہ سہولت پیدا کرنے کا حکم ہے، تاکہ شریعت کی عطا کردہ سہولت سے عملی زندگی میں کوئی دشواری نہ ہو، یہ صورت حال بیشتر معاشرتی عدم صلاحیت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، یا کسی نئی چیز کی دریافت سے پرانی چیزیں اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رکھی جاسکتیں، عدم صلاحیت کی صورت میں اصول تدریج کے ذریعہ دشواری پر قابو پانے کی راہیں نکالی جائیں، قرآن حکیم ۲۳ سال میں تدریج نازل ہونا اس پر شاہد ہے، بین الاقوامی سود اور بنیاد وغیرہ کے مسائل اسی طرح بتدریج حل کیے جاسکتے ہیں، اور اگر دفعہ حل کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا نتیجہ پورا نظام کے تعطل کی صورت میں ظاہر ہو گا، ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے صاحبزادے نے آپ کی طرح پر احکام و قوانین نافذ کرنے کا مطالبہ کیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا:

لا تعجل یا بنی فان الله ذمنا

في القرآن مرتين و حرمها في

الثالثة و اني احمل الحق على

الناس جملة فبدفعوا جملة

اگر میں لوگوں کو یکبارگی آمادہ کروں گا تو

ویکون من ذا فتنه

وہ اپنی کندھے سے جو اتار پھینکیں گے اور  
یہ فتنہ کا باعث ہو گا،

اس لیے معاشرتی اصلاح میں تدریج و تسلسل ضروری ہے، تاکہ لوگوں کے ذہن و دماغ متواتر صورت قبول کرنے کے لیے آمادہ ہوتے رہیں، اور اگر نئی چیز کی دریافت سے یہ دشواری پیش آئی تو اس کے حل کی وہی صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہو چکی ہیں کہ ان میں علت کو مٹا دینا یا جائے یا ضرورت و مصلحت کو بنیاد قرار دیکر حل نکالا جائے، سمت تبدیلہ وغیرہ کے مسائل اس طرح حل کیے جاتے ہیں، اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں بھی مسئلہ اور اس پر عمل درآمد کی صورت پر از سر نو غور و غرض کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً "کفو" کے بارے میں فقہاء نے جو لمبی چوڑی تفصیل لکھی ہے اب اس کی ضرورت نہیں ہے، یا حلالہ کی مروجہ شکل میں چند در چند خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں، اس قسم کے مسائل کو قرآن و سنت کی روشنی میں اصل مقصد کو پیش نظر رکھ کر دوبارہ حل کرنے کی ضرورت ہے اجتہاد کی حقیقت اور طریق کار (۳) اجتہاد کا طریق کار،

پہلے اجتہاد کی حقیقت سمجھ لینا چاہیے، فقہاء نے یہ حقیقت بیان کی ہے:

اجتہاد هو استفراغ الجهد

وبذل غاية الوسع اما في

احكام الشرعية و اما

في تطبيقها

و دوسری تعریف یہ ہے:

استفراغ الجهد في ادراك

احكام شرعية معلوم کرنے کے لیے پوری محنت

لے المواقفات ج ۲ ص ۸۹



الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ  
عن ادلتها التفصیلیۃ الراجحة  
کلّیاً تھا الی اس بعتۃ اختتام کتاب  
والسنة والاجماع والقیاس<sup>۱</sup>  
اور جو وجہ صرف کرنا یہ معلومات تفصیل دلا  
سے حاصل ہوتی ہیں اور ان دلائل کا مرجع  
کتاب و سنت اور قیاس ہیں۔

یعنی انتہائی غور و فکر اور محنت سے اس طرح مسائل کا حل دریافت کرنا کہ ان کی بنیاد کی  
وسنت اور اجماع و قیاس میں کسی پر قائم ہو، اور وہ ان ہی سے مستنبط قرار پائیں،

دلائل سے مسائل کا تعلق قائم کرنے میں یہ ترتیب ملحوظ رہنی ضروری ہے کہ اصل قرآن حکیم ہے  
سنت اسی کی تشریح ہے، اجماع اور قیاس وغیرہ کا درجہ اس کے بعد ہے، حضرت معاذ کی مشہور  
حدیث سے یہ ترتیب ثابت ہوتی ہے، اور قیاس کے بارے میں حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ سامنے  
رکھنا چاہیے :

اعرف الاشیاء والنظائر  
وقس الامور برأیائ<sup>۲</sup>  
حل طلب صورت کے مشابہ مسائل اور نظائر کی  
معرفت حاصل کرو اور پھر ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو<sup>۳</sup>

اجتہاد میں نااہلوں کی رائے اور بلا کسی شرط و قید کے آزادانہ رائے کا کوئی اعتبار نہیں، ورنہ  
جو صورت یہودیوں کے اجتہاد میں پیش آئی تھی وہی پیش آئے گی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ  
”بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک ٹھیک چلتا رہا جب تک ان میں لونڈی زادوں  
کی کثرت نہیں ہوئی جنہوں نے نئے مسائل کو سابقہ مسائل پر قیاس کیا جس سے وہ خود  
گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔“

یہ لونڈی زادے غیر تربیت یافتہ اور آزادانہ رائے رکھنے والے تھے جن کی علمی و فکری

۱۔ فقہ الجدید فی مذاہب الاصول ۳۰۱ ایضاً

صلاحیت بالکل خام تھی اور ان کا اہل علم میں کوئی مقام نہ تھا، اس کے باوجود وہ اپنے کو اجتہاد کا حقدار  
سمجھتے تھے اور شریعت میں انکے کھڑے تھے جس کا نتیجہ یہودیوں کی گمراہی کی شکل میں نکلا،  
اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف  
ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں، ایسی مجلس فقہ حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی  
جن میں تقریباً چالیس افراد تھے،<sup>۱</sup>

اس مجلس میں کچھ افراد نمایاں حیثیت رکھتے ہوں جو اجتہاد کے فرائض انجام دیں اور باقی کی حیثیت  
مشیر کی ہو، اجتہاد کی صورت یہ اختیار کی جائے کہ پہلے احکام و مسائل کو ابواب میں تقسیم کر کے دیر تقسیم  
اور گزر چکی ہے) مجموعی حیثیت سے ان کی رُوح اور مقصد کو سمجھا جائے، (۱) پھر اس پر غور کیا جائے کہ شارع  
کے پیش نظر ان کے ذریعہ کس قسم کی مصلحت کا حصول اور کس قسم کی مضرت کا دفع ہو رہا ہے، پھر یہ دیکھا جائے  
کہ ان احکام کو فراج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا دخل ہے اور معاشرتی حالت اور سماجی زندگی کس تک  
ان کی رُوح اور اصلی کردار کو عذب و آگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، ان مراحل سے گزرنے کے بعد پہلے  
حل طلب صورت کو اس کے مناسب باب سے متعلق کیا جائے اور اس کی رُوح اور مقصد کو سامنے رکھ کر مقررہ قاعدہ  
کے مطابق بالترتیب قرآن و سنت، اجماع و قیاس سے ان کا حل نکالا جائے،

بعض صورتیں ایسی ہوں گی جن کا حل آسان ہوگا صرف اصول و کلیات اور ضرورت و مصلحت  
میں صحیح تطبیق سے ان کا حل نکل آئیگا اور بعض میں دشواری پیش آئے گی، اس صورت میں اختلاف رائے  
سے فائدہ اٹھانے کی بھی ضرورت پڑے گی، لیکن ہر حال میں رُوح اور مقصد کو سامنے رکھنا ضروری ہے ورنہ  
شرکت ہوا ہو، ذاتی خواہشات اور لاپسندی کا بازیچہ بن جائے گی، فقہ کی جدید تدوین میں قدیم فقہ کے  
ذخیرہ سے استفادہ کے بغیر جارہ نہیں، اور جب سب کتب فقہ حق ہیں تو ان میں سے ہر ایک سے فائدہ  
اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کسی فقہ کی تخصیص نہ ہونی چاہیے،

۱۔ ملاحظہ ہو امام ابو حنیفہؒ کی تدوین قانون اسلامی



[وہ عقیدہ سنی مسلمان تھا جسے اسماعیلی مذہب کے ساتھ سہروردی تھی]

بیرونی کی تصانیف سے تو اس کے مذہب کا پتہ نہیں لگتا، البتہ ایسا خیال ہوتا ہے کہ وہ سنی تھا، لیکن داخل تعارف نویس کے اس ارشاد کے کہ "اسے اسماعیلی مذہب کے ساتھ سہروردی تھی" خود بیرونی کی تصریحات اسکے خلاف ہیں، اس نے جس انداز میں اسماعیلی تحریک کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے بیزار تھا، مثلاً "آمارا الباقیہ میں ایک جگہ لکھتا ہے:

ثم منذ سنين نبئت نابتة  
ونجحت ناجحة ونبعت فرقة  
جاهلية فظروا الى اخذهم  
بالتاويل  
پھر چند سالوں سے اہل جاہلیت کا مذہب ایک  
نیا یعنی فرقہ اسلام میں پیدا ہوا ہے جو اناؤں  
کی آویل میں غور و خوض کرتا ہے (یعنی حکمت  
شرع کی پابندی سے انکار کرتا ہے)  
دوسری جگہ لکھتا ہے:

وقد وجدت عند احمد بن محمد  
بن شهاب كان احدا المحدثين  
من اصحاب الجرائد وكبار المدعاة جد  
اور مجھے احمد بن محمد بن شہاب کے پاس جو بڑے  
داعیوں میں شمار ہوتا ہے، ایک جدول  
(گوشوارہ) ملی ہے

اور اس داعی کو جن لفظوں میں وہ یاد کرتا ہے اس سے تو شک ہی نہیں رہتا کہ وہ اس مذہب کے بیزار تھا،

وذكر هذا الداعي المسمى  
الجداول من عمل جعفر بن محمد  
الصادق عليه السلام  
ولقد اخترت هذا الظاهر على  
اور اس فریبی اور پروگنڈسٹ نے ذکر کیا ہے  
کہ یہ جدول حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ  
کی بنائی ہوئی ہے۔ اور اس ظالم نے اس  
شخص کو جو فضل الاشراف اور ائمہ میں سے

لہذا الباقیہ للہیرونی ص ۶۴ تا ۶۵ ایضاً ص ۶۰

## الہیرونی کی یادگار جلد پر ایک نظر

از جناب شبیر احمد خان خٹنا غوری ایم اے، ایل ایل بی بی ٹی ایچ، جسٹس ارٹھکٹا عربی فارسی، اتر پردیش

موصد تک مشرق، یورپی استعمار کے جادو سے مسحور رہا اور اس کے تحت اس نے مغرب کے علوم حاضر  
سے استفادہ تو کم کیا البتہ اپنے ثقافتی ماضی کو "تقدیم پارینہ ناید بکار" کا مصداق سمجھ کر بھلانے کی کوشش زیادہ  
خدا کا شکر ہے کہ موجودہ صدی میں فرنگ کا جادو اتر رہا ہے، اور جیسے جیسے مغربی استعمار سے گلو خلاصی  
کا جذبہ بڑھتا جا رہا ہے ویسے ویسے فرزند ان مشرق کو اپنے ماضی کی عظمت کا احساس ہو رہا ہے،  
اسی سلسلے کی کرپاں وہ ہزار سالہ تقاریب تھیں جو قرون وسطیٰ کے مسلمان فضلا کی یادگار کے  
طور پر منائی گئیں،

پہلی تقریب الہیرونی کی ہزار سالہ جوہلی تھی جس میں مشرق و مغرب کے مشاہیر نے اس بالکل حکیم کے علمی  
کمالات پر مقالات پڑھے، ان مقالوں کو منتظمین اجتماع نے (Al-Beruni Comme-  
motion Volume) کے نام سے شائع کیا ہے،

اس "یادگار جلد" میں اکیس مقالے ہیں، اور ہر اکیسینسی سفیر ایران کے پیش لفظ اور صدر و نائب  
اجتماع کے قلم سے ایک تعارف بھی ہے جس میں تقریب کی تفصیلات کے علاوہ مختلف مقالات پر تبصرے  
بھی ہیں، اس تعارف کے شروع میں الہیرونی کی مختصر سوانح حیات ہیں، اس کے چند مقامات قابل غور ہیں  
بیرونی کا مذہب | داخل تعارف نویس نے بیرونی کے مذہب کے سلسلے میں لکھا ہے

"He was a Sunni Muslim by conviction with  
Isma'ilian sympathies in religion"



ذلك السيد العالم افضل الرسل

واعمال النماة صلوات الله على

ذكرهم حيث اصناف اليه شياً

غير جائز في دين جده

زیادہ عالم میں ہستان باندھا ہے کہی ذکر اس

ان کی طرٹ ایسی چیز کو منسوب کیا ہے جو

ان کے دین میں جائز نہیں ہے

بیرونی تصریح کرتا ہے کہ یہ بدعت (یعنی انظار و صوم کا رویت ہلال کے بجائے حساب سے اندازہ) اس نئی جماعت کا معمول ہے جو حال ہی میں خوارزم کے اندر پیدا ہوئی ہے، اور جو اس نواح میں "بغدادیہ" کے نام سے مشہور ہے:

والی هذا الحساب واخوانه ذہب

اصحاب لرأى المستحدث في هذا

المذهب المعروف بخوارزم

بالبغدادية نسبة الى داعيهم

وهو شيخ يستوطن بغداد

اور اس حساب اور اس عیسی چیزوں کی طرٹ

نئی بدعت کے قائلین گئے ہیں جو خوارزم میں

بغدادیہ کے نام سے مشہور ہیں جو ان کے داعی کی

طرٹ نسبت ہے اور وہ ایک شیخ ہے جو بغداد

(بغداد و خوارزم) میں رہتا ہے

اگے چل کر اس نے ریاضی و ہیئت کے اصولوں کی مدد سے اس بدعت کی تردید کی ہے اور اس باب میں اس کا اسد لال دہی ہے جو اس کے شیخ استاد ابو نصر منصور بن عراق کا تھا، ابو نصر عراق نے بھی اسماعیلیوں کی اس بدعت کے رد میں ایک مستقل رسالہ "الرسالۃ فی کشف عواری الباطنیۃ بہا موہوا علی رویۃ الاہلۃ" کے عنوان سے لکھا تھا، اس رسالہ میں وہ اس نئی جماعت کے ساتھ اپنے مناظروں کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

وقد كنت انا كثيرا اجتماع مع

اور ان لوگوں (اسماعیلی دعاۃ) کے ساتھ میری

هو اول القوم والمناظرة ايامهم

نمعة مجاهد بالمخالفة ومرة

متسترا بالمقابلة اذ كان الزمان

في ايام ابي عبد الله خوارزم

شاه ما نأويجب ذلك خاصة

على امثالي فتجارت في هذا

الذي عملوا عليه في اول الصوم

انا ورئيس من رؤسائهم عظيم

الشان فيهم رفيع المكان من

بينهم داعي ابي عبد الله خوارزم

شاه في مملكته وكانت مناظرتي

معه على التدرج

بہت زیادہ نشست و برخاست تھی، اور ان

میرے اکثر مناظرے ہو کر تھے کبھی علانیہ کبھی

کے ساتھ اور کبھی ان میں گھل مل کر تنقید کیا کرتا تھا

ابو عبد اللہ خوارزم شاہ کا عہد حکومت اس وقت

کا مقتضی تھا، بالخصوص مجھے جیسے لوگوں کے لیے

پس رمضان کی پہلی تاریخ دیانت کرنے کے لیے

جو ضابطہ انھوں نے بنایا تھا میں نے اور ان کے

رؤسائے سے ایک شخص نے اس ضابطہ کا تجربہ

کیا یہ رئیس اس گروہ میں بڑی شان والا تھا،

ان لوگوں میں بڑی قدر و منزلت تھی، اور وہ

ابو عبد اللہ خوارزم شاہ کے ملک میں اس کا داعی تھا

اس کے ساتھ میرا مناظرہ علی التدرج ہوتا تھا

یہ رسالہ ابو نصر ابن عراق نے البیرونی کو لکھ کر بھیجا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ ابو نصر ابن عراق اس تحریک سے بیزار تھا، اور چونکہ البیرونی اس کا شاگرد تھا، نیز جس رازدارانہ لہجے میں ابو نصر منصور بن عراق البیرونی کو یہ واقعہ لکھ رہا ہے، اذ کان الزمان فی ایام ابي عبد الله خوارزم شاہ ما نأويجب ذلك خاصة علی امثالی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ البیرونی بھی اس بیزار میں اس کا ہم خیال تھا

پھر البیرونی اس نئی جماعت کے فضاخ بیان کرنے سے نہیں چوکتا، اس نے ان کی ایسی



براعمالیاں لکھی ہیں جن کو نقل کرنا بھی مشکل ہے، اس کی تفصیل آثار الباقیہ سے معلوم ہو سکتی ہے اور جس استحضات و استحقاق کے ساتھ وہ فاطمی خلفاء کا ذکر کرتا ہے اس سے تو شک ہی نہیں رہتا کہ وہ اس سے بیزار و متنفر تھا۔

کہا بن ابی عبد اللہ بن الحسن	جس طرح کہ عبید اللہ بن الحسن بن احمد بن عبد اللہ
بن احمد بن عبد اللہ بن میمون	ابن میمون القدری نے علویوں کے نقیبوں
القدری نقباء العلویہ لما کذبوا	کو مال و دولت رشوت میں دیا جبکہ اس نے
اعتزأ لا یتھمرا یا مخرجہ	اپنے کو علوی خاندان سے منسوب کیا اور
بالمغرب حتی ارضاھم اسکنھم	انھوں نے اس کے اس دعوے کی تکذیب کی
ثم لا یخفی ذلک علی محب و ان	جس زمانہ میں کہ اس نے مغربی افریقہ میں
اشتھہ الحال الملوک و انتشر و	خروج کیا تھا، یہاں تک کہ اس نے انھیں
صاکن و لا یدل تمنع و القائم	راضی کر لیا اور خاموش کر دیا، اگرچہ اس
فیھم فی نہ مانناھو ابو علی ابن ترک	فریب کو بڑی شہرت نصیب ہوئی اور اس کی
بن محمد بن اسمعیل بن محمد بن	اولاد کو غلبہ و اقتدار حاصل ہو گیا، پھر بھی
عبید اللہ المتغلب	یہ بات تحقیق سے پوشیدہ نہیں ہوا اور ہمارے

بیردنی کی ان تصریحات کے بعد اسے اسماعیلی فرقہ کی جانب منسوب کرنا یا یہ کہنا کہ اسے اس فرقہ کے ساتھ ہمدردی تھی یقیناً غلط ہے۔

خوارزم پر محمود کے حملہ کے سبب | بیردنی کی سیاحت ہندوستان نیز ہندوستانیات میں اس کی ہمارت اس بات کا نتیجہ ہیں کہ محمود غزنوی ۴۴۸ھ میں اسے خوارزم سے غزنی لے آیا تھا اور اس کے بعد

لوگوں کے ساتھ اسے ہندوستانی سرحد پر آباد کر دیا، اس لیے بیردنی کی علمی زندگی کی تشکیل میں محمود نے خوارزم پر جو حملہ کیا تھا بڑی اہمیت رکھتا ہے، اس ضمن میں فاضل معارف نے لکھا ہے:

*But the policy of the rulers of Khwarizm displeased so much his powerful neighbour of Ghazna, Sultan Mahmud, that the latter invaded Khiwa, annexed the land and took as hostages to Ghazna, the leading men of the defeated country. Among them was Abu Rehan Al-Beruni. All this happened in 1017.*

[لیکن خوارزم کے حکمرانوں کی پالیسی نے اپنے طاقتور ہمسایہ محمود غزنوی کو اس قدر

ناراض کر دیا کہ موخر الذکر نے جوہ پر حملہ کر کے اسے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور مغربی ملک

کے اکابر بطور پرغمال غزنی لے آیا، ان ہی میں ابو ریحان البیرونی تھا، یہ سب کچھ ۴۱۷ھ میں واقع ہوا

گر تاریخی حقائق اس قیاس آرائی کی تائید نہیں کرتے، سلطان محمود دالی خوارزم (ابو العباس

امون بن امون) کی پالیسی سے ناراض نہیں ہوا، بلکہ وہ اس کا دوست اور ہی خواہ تھا، (سلطان محمود

کی بہن ابو العباس امون کے حوالہ عقد میں تھی) اور جب اس کے (ابو العباس امون کے) بعض درباریوں

نے دالی خوارزم کو قتل کر دیا تو اس کا انتقام لینے کے لیے محمود نے خوارزم پر حملہ کیا اور تالین کو سخت

سزائیں دیں اور باقی لوگوں کو غزنی لے آیا،

اس بات کی وضاحت کے لیے ہیں چوتھی صدی ہجری کے ثلث آخر میں اس نقلابی تحریک کا

جو خراسان میں پھیل رہی تھی، مظالم کرنا ہو گا، غرض الدولہ فنا خسرو کی وفات کے بعد فاطمی خلیفہ



الغریز باللہ (۳۵۵-۳۸۶) کے بہت حوصلے بڑھ گئے، اور اس کے وعاء جو پہلے ہی سے مشرقی ممالک کے عوام میں اسماعیلیت کو مقبول بنانے کی کوشش کر رہے تھے، اب باضابطہ مختلف صوبوں کے حکام کو اپنی تحریک میں شرکت کی دعوت دینے لگے، مگر سوائے والی جرجانیہ (مامونی خاندان کے رہنے) اس دعوت کو ٹھکرا دیا، عبد القادر بن ہادی (المتوفی ۳۲۹ھ) نے جن کا زمانہ یہی ہے، دوسرے حکام کے انکار کے ذکر کے بعد لکھا ہے:

ودخل فی دعوتہ بعض وکلاء الجرجانیہ من ارض خوارزم فکان دخولہ فی دینہ شوماً علیہ فی ذہاب ملکہ وقلہ اصحابہ ثم استولی یمن الدولۃ وامن المملکۃ محمود بن سبکتگین علی امرہ وقتل من کان بہا من دعاۃ الباطنیۃ

اور عزیز مصر کی (سنہ ۳۲۹ھ) دعوت میں جرجانیہ کے بعض حکام شریک ہو گئے اور یہ شرکت ان کے حق میں بڑی منحوس ثابت ہوئی کہ انکا ملک باہتھ سے نکل گیا اور اس کے درباریوں نے اسے قتل کر ڈالا، پھر یمن الدولہ امین المملکۃ محمود بن سبکتگین خوارزم پر تاقبض ہو گیا اور اس نے وہاں جو باطنی داعی تھے انھیں قتل کر دیا،

اس وقت خوارزم کے دو حصے تھے: دریائے جیحون کے بائیں جانب جرجانیہ (کرکناج) میں مامونی خاندان حکمران تھا، اور دائیں جانب شہر کاش میں قدیم خوارزم شاہی خاندان رہتا تھا، جیسے بیرونی آل عراق سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کی پیدائش کے وقت (۳۶۲ھ) میں اس خاندان کا رئیس رئیس ابوسعید احمد بن محمد بن عراق تھا، اس کی وفات پر اس کا بیٹا ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن محمد بن عراق باپ کا جانشین ہوا، بیرونی نے اسی خاندان کی سرپرستی میں پرورش پائی اور آخر تک وہ ان مرہون

کے انھیں ابو نصر منصور بن عراق کے احسانات کے اعتراف میں رطب اللسان رہا، چنانچہ ایک قلعہ کے آئین لکھا ہے:

مخنی اکثر الايام فی ظل نعمة علی رقب فیہا علوت کوراسیا  
فال عراق غان و فی بدہم ومنصور منہم قد تولی عراق

مامون بن محمد والی جرجانیہ نے حسب تصریح عبد القادر بن ہادی (سنہ ۳۲۹ھ) دعوت کو قبول کر لیا تھا،

اور دارالنہر کے سامنی امراء میں سے بھی بعض اس میں داخل ہو گئے تھے جن میں ابو علی بن سیجور خاص طور سے مشہور ہے، اسی لیے دونوں [مامون بن محمد اور ابو علی بن سیجور] میں بڑی دوستی تھی، اس کے برعکس ابو علی بن سیجور اور ابو عبد اللہ محمد بن احمد خوارزم شاہ والی کاش میں دشمنی تھی، چنانچہ جب امیر خراسان نوح ابن منصور (۳۶۵-۳۸۶ھ) نے مامون بن محمد کو نسا اور ابو عبد اللہ خوارزم شاہ کو ابیورد کا علاقہ انعام میں دیا (کیونکہ دونوں نے اس کی مدد کی تھی) تو ابو علی نے نسا تو مامون بن محمد کو دیدیا مگر ابو عبد اللہ خوارزم شاہ کو ابیورد سے بنیل و مرام لوٹا دیا، عتبی نے تاریخ یمنی میں لکھا ہے:

وقتل کان مامون بن محمد صا۔ مامون بن محمد والی جرجانیہ اور ابو عبد اللہ  
الجرجانیۃ وابو عبد اللہ خوارزم شاہ خوارزم شاہ نے نوح بن منصور کی پریشان  
قلہ احسن النقب الی الرضی کے زمانہ میں اس کے ساتھ بڑا احسان کیا  
ایام الخیارۃ.... فجعل نسا.... پس (پریشان حالی دور ہونے پر)  
برسم مامون بن محمد وابیورد اس نے نسا کا علاقہ مامون بن محمد کی اہل  
برسم خوارزم شاہ.... فانرج ابیورد کا علاقہ خوارزم شاہ کی جاگیر میں دیدیا  
ابو علی لمامون بن محمد عن نسا ابو علی بن سیجور نے نسا کا علاقہ تو فوراً



الحال فی المودۃ بینہما قدیمۃ

واسباب الاتحاد وکیدۃ ودفع

ابا عبد اللہ خوارزمشاہ عن

ابیہ عن دا عتلا لا.... فاسر

ذلاک خوارزمشاہ فی نفسہ

امون بن محمد کے لیے غالی کر دیا کیونکہ وہ دو

میں پرانی محبت تھی اور اسباب اتحاد ہو

تھے لیکن ابو عبد اللہ خوارزمشاہ کو بہانہ

کر کے ٹال دیا.... خوارزم شاہ

اس بات کو دل میں چھپائے رہا۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ ابو علی سامانی لشکر سے شکست کھا کر اپنے دوست امون بن محمد کے پاس پناہ لینے پہنچا تو ابو عبد اللہ خوارزم شاہ نے ہزار اسپر کے مقام پر شیخوں مار کر اسے قید کر لیا جب امون بن محمد نے خبر لی تو اس کی خبر ملی تو اس نے خوارزم شاہ پر حملہ کر کے ابو علی کو آزاد کرالیا اور خوارزم شاہ کو قید کر کے چڑھ لے گیا جہاں اسے ایک ون بھٹل شراب میں قتل کر ڈالا عتبی نے لکھا ہے:

ما مون بن محمد.... لما سمع نبأ

ابی علی وما استنکب منه خوارزمشاہ

اضطرب قلقا.... فرماہ بعسکر

جراہ.... فعبروا الی کاش

مدینۃ خوارزمشاہ....

ود مروا علی خوارزمشاہ فی

قراسۃ بلیتہ.... ووصل الی

ابی علی فحمل ثقل قیدۃ علی کعبیہ

.... فصار الاسیر منہما امیرا

والامیر اسیرا.... وحمّل ابو علی

جب امون بن محمد نے.... ابو علی بن سیمور

کی خبر سنی اور جو کچھ خوارزم شاہ نے اس کے ساتھ

کیا تھا اس کی اطلاع ملی تو بڑا مضطرب

اور سچپن ہوا.... اور ایک لشکر حراہ

اس پر حملہ کے لیے روانہ کیا.... لشکر دریا

جیچون کو پار کر کے خوارزم شاہ کی راجدھانی

شہر کاش میں پہنچا اور خوارزم شاہ کے مستقر

میں پہنچ کر اسے شکست فاش دی اور ابو علی

کے پاس پہنچ کر اسکی بیڑیاں کاٹ کر خوارزم

کے ٹخنوں میں ڈال دیں.... اس طرح جو اسیر

نحو الجرجانیۃ فی احسن دناس

وحمّل ابو عبد اللہ علی قتب

فاستقبلہما مامون بن محمد فقا

ابا علی ہالا عظام والاحلال

وعومل ابو عبد اللہ من ضرر

الاذلال.... وحملۃ امیر

اللہ امیرہ فاذریت ہامتہ

عن منکبہ.... وصفت

خوارزم لما مون بن محمد

وہ امیر ہو گیا اور جو امیر تھا وہ اسیر ہو گیا....

اور ابو علی بن سیمور بڑی عزت و احترام کے ساتھ

جرجانیہ لے جایا گیا.... اور ابو عبد اللہ خوارزم

شاہ بڑی ذلت کے ساتھ مامون بن محمد نے

وہ دونوں کا استقبال کیا، ابو علی بن سیمور کا

تنظیم و اجلال کے ساتھ اور ابو عبد اللہ

خوارزم شاہ کا طرح طرح کی ذلتوں کے ساتھ

..... حامل کلام یہ ہے کہ امون بن محمد

کے حکم سے خوارزم شاہ کی گردن اڑادی گئی

..... اور خوارزم پر بغیر کسی غل و غش کے

امون بن محمد کا قبضہ ہو گیا،

اسی طرح گردیزی نے جو البیرونی کا ہم عصر تھا، لکھا ہے:

(ابو علی) روئے بخوارزم نہاد، چون ہزار اسپر رسید اندر باغے فرود آمد، وکیلان

ابو عبد اللہ خوارزم شاہ آمدند.... چون مردمان بخصند خوارزمیاں اندر آمدند و ابو علی

فرولبتند و بخوارزم بردند و باز داشتند، و میاں اہل گرگانج و اہل خوارزم نصیبے بودیم

دامون امیر گرگانج لشکرے فرستاد بخوارزم و ابو عبد اللہ خوارزم شاہ را بگرفتند و ابو علی

سیموری را از جس بیرون آوردند، ہمہ را بگرگانج بردند و خوارزم شاہ ہی مرا ابو علی الامون

ابن محمد را دادند۔

لہ تاریخ یمنی للعتبی ص ۱۹۵، ۹۶ زین الاخبار از گردیزی ص ۵۷



اس طرح خوارزم کا یہ قدیم بادشاہی خاندان ختم ہوا، البیرونی نے الاثار الباقیہ میں لکھا ہے:

خرجت الولاية والشاهية  
كلتاها منهم بعد الشهيد  
ابي عبد الله محمد بن احمد بن  
محمد بن عراق له

اور مامونی خاندان کا ائمہ اربہ گویا، چونکہ سامانی خاندان ختم ہو رہا تھا اس لیے جرجانیہ (خوارزم) کے حکمرانوں نے جو خراسان و مشرق کے امراء میں حسب تصریح عبد القادر بن عبد اسماعیلیت کے واحد علمبردار تھے، آزادی کے ساتھ اس تحریک کو فروغ دیا، اور جرجانیہ مشرق میں اسماعیلی سازش کا گوارہ بن گیا، اور اسماعیلی داعی بنجارسے گرگانج (جرجانیہ) کا رخ کرنے لگا۔  
۱۔ ابو عبد اللہ النائی جے ابن سینا کے باپ نے اس کی تعلیم کے واسطے مقرر کیا تھا اور جو ایک اسماعیلی داعی تھا، ابھی ابن سینا کی تعلیم مکمل نہ ہونے پائی تھی کہ یکایک بنجارسے جرجانیہ (گرگانج) روانہ ہو گیا، چنانچہ شیخ نے اپنی خود نوشت سودا نخمیری میں لکھا ہے:

ثم جاء الى بنجارسى ابو عبد الله  
النائى وكان يمدى المتفلسف  
وانزل الى دار نارجاء تعلّم  
منه.... ثم فارقنى النائى  
متوجها الى كركاخ واشتغلت انا  
بتحصيل الكتب من النصوص

پھر ابو عبد اللہ النائی جو متفلسف کے نام سے  
پکارا جاتا تھا بنجارسے آیا اور میر باپ سے میری  
تعلیم کی امیدیں اسے ہمارے گھر ہی میں مہمان رکھا  
..... پھر ابو عبد اللہ النائی نے مجھے چھوڑ کر  
گرگانج کی طرف چلا گیا اور میں شرح اور خلاصہ  
کی مدد سے کتب فلسفہ کی تحصیل میں مشغول ہو گیا

۳۸۶ھ سے کچھ پہلے کا واقعہ ہے اور یہی وہ سال ہے جبکہ مامون بن محمد نے ابو عبد اللہ خوارزم شاہ کو قتل کر کے پورے خوارزم پر قبضہ کر لیا، اس لیے ابو عبد اللہ النائی کا بنجارسے جرجانیہ جانا اس وقت کے ساتھ منطبق ہوتا ہے جبکہ ابو علی ابن سینا جو سامانی دربار سے بغاوت میں کام ہو کر اپنے قدیم دوست (ابو ہم سلک) مامون بن محمد سے خط و کتابت کر رہا تھا، اس لیے یہ قیاس کرنے کے لیے کافی وجہ ہے کہ یہ خط و کتابت سیاسی کے ساتھ نہ مہی اور انقلابی بھی تھی، اور غالباً اسی وجہ سے ابو عبد اللہ النائی یکایک بنجارسے جرجانیہ روانہ ہو گیا تاکہ اس انقلابی تحریک کے بروکار لانے میں حصہ لے سکے۔  
۲۔ ۳۹۲ھ کے کچھ بعد خود شیخ ابو علی سینا بنجارسے چھوڑ کر جرجانیہ (گرگانج) روانہ ہو گیا، جیسا کہ خود لکھا ہے:

ثم مات والدى وتصرفت بي  
الاحوال وتقلبات شتى من  
اعمال السلطان ودعتنى الضيق  
الى اذلال بنجاردى والافتقار  
الى كركاخ و كان ابو الحسين  
المحب لهدا العلم بهما وزيرا  
وقدمت الى اكامير بهما وهو  
على بن مامون له

پھر میرے والد کا انتقال ہو گیا اور میری حالت  
بھی بدل گئی، میں نے کچھ دن سرکاری ملازمت  
کی، پھر بنجارسے کو خیر باد کہنے اور گرگانج (جرجانیہ)  
جانے کی ضرورت دانگیر ہوئی اور ابو الحسن  
اسلمی ان علوم (حکمیہ) کا بڑا قدر دان تھا،  
وہ وہاں (جرجانیہ میں) وزیر تھا، اور میں  
وہاں کے والی کی خدمت میں پہنچا جو  
علی بن مامون تھا۔

شیخ نے بنجارسے چھوڑ کر جرجانیہ جانے کی وجہ نہیں بتائی، لیکن اس وقت حالات یہ تھے کہ ۳۸۹ھ میں ایک خان والی کا شغری سامانی فرمانروا عبد الملک بن نوح کو شکست دیکر اسے سامانی خاندان کے دیگر افراد کے ساتھ مختلف مقامات میں قید کر دیا اور سلطان محمود کے ساتھ صلح کر لی کہ



”اور اہل النہر خان را باشد دادون النہر مرا میر محمد را“

مگر ایک سامانی امیر زادہ ابوالبرہیم قید سے نکل بھاگا اور حسب تصریح ”روضۃ الصفا“  
درزی فیوج بخوار زم رفت و در صدد انتقام ایک خان آمدہ بقیہ اولیاء آل  
سامان روئے بہ دہاندہ و خستہ تمام فراہم آوردہ ارسالان بالو کہ حاجب ادب و نجابت  
بخارا آختن کرد و جعفر تلکین را با ہفتادہ از سادات امیرا میر گرفت و بجر جانیہ فرستاد ....  
و منتصر ادب و ابوالبرہیم امیرا بخارا آمدہ“

مگر جب کچھ عرصہ بعد ایک خاں ابوالبرہیم کے تدارک کے لیے کا شغریہ آیا تو ابوالبرہیم بخارا چھوڑ کر  
آل اور ابیور دہوتا ہوا نیشاپور پہنچا، اس کے مفرد ہونے کے بعد اس کے متوسلین اور دیگر اہل سازش  
کی تلاش کی گئی، ان ہی میں بخارا کے اسماعیلی بھی تھے، اس لیے شیخ بوعلی سینا کے لیے بخارا میں رہنا ناممکن  
ہو گیا اور اس کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہاں سے جہر جانیہ (کڑی کمانچ) چلا جائے جو  
اسماعیلیوں کی انقلابی کارروائیوں کا مرکز تھا، اگرچہ وہ اس سیاسی وجہ کی ثقافتی توجیہ کرتا ہے کہ  
دربار کمر کمانچ کا وزیر ابوالحسن اسہلی اس کے علم و فضل کا قدردان تھا،

(باقی)

لہ روضۃ الصفا جلد چہارم ص ۲۶

## الغزالی

یعنی حجۃ الاسلام امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح عمری اور ان کے علمی کارناموں  
کی تفصیل۔ مرتبہ: علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ، مطبوعہ معارف پریس، طبع دوم، ۳۴۸ صفحے۔

”منہج“

قیمت: ۳۰۰ روپے

## امام ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری ہندی

از جناب قاضی اطہر حسام مبارک پوری، ایڈیٹر البلاغ، ممبئی

حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ میں دو حضرات ان کے خاص شاگرد  
شاگرد ہیں، اور اتفاق سے دونوں ہی کا تعلق ہمارے ملک ہندوستان سے اس طرح رہا ہے کہ  
”صاحب الحسن“ ہونے کے ساتھ ساتھ ہندی اور نزہی النہد کی نسبت و لقب سے مشہور ہوئے۔  
ایک امام ربیع بن صبیح بصری ہندی صاحب الحسن فقہ و مجاہد ہیں، اور دوسرے امام ابو موسیٰ اسرائیل  
ابن موسیٰ بصری ہندی صاحب الحسن محدث و ماجر ہیں، ان دونوں بزرگوں کے حالات رجال و تذکرہ  
اور تاریخ کی کتابوں میں اس قدر کم ملتے ہیں کہ نہ ہونے کے برابر ہیں، اور سینکڑوں صفحات کی درق گردا  
کے باوجود چند سطروں سے زیادہ نہیں ملتے،

ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ کا تذکرہ سب سے زیادہ تہذیب التہذیب اور میزان الاعتدال

میں ہے، جو دس بارہ سطروں سے زیادہ نہیں اور تواریخ و انساب کی دوسری کتابوں میں اس سے بھی  
کم ہیں، تلاش و جستجو کے بعد آپ کے حالات ذیل کی کتابوں میں ملے ہیں:

- (۱) صحیح بخاری کتاب الصلح اور کتاب الفتن (۲) تاریخ کبیر امام بخاری ج ۲ ص ۵۶
- (۳) کتاب البرج و التذیل، ابن ابی حاتم رازی ج ۱ ص ۳۳ (۴) کتاب الکفنی، دولابی ج ۲ ص ۱۳۳
- (۵) کتاب الحجج بن رجال الصحیحین، حنفی ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی ج ۱ ص ۴۳ (۶) کتاب الانساب  
سماوی درق ۵۹۳ (۷) خلاصہ تہذیب لکھال جزئی ص ۳۱ (۸) میزان الاعتدال ذیل موسیٰ بن موسیٰ



ج ۱ اور ج ۵ و مطبوعہ ج ۱ ص ۹۷ (۹) تہذیب التہذیب ابن حجر ج ۱ ص ۲۶۱ (۱۰) تقریب التہذیب ابن حجر ج ۱ ص ۳۲ (۱۱) فتح الباری ابن حجر ج ۱ ص ۵۲ اور ج ۵ ص ۳۳۴ و ۳۳۵۔

ان ہی مراجع و مصادر سے ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری ہندی کے یہ حالات ترتیب دیے گئے ہیں۔ نیز ان کتابوں سے مدولی گئی ہے (۲) معجم البلدان یا قوت حموی (۱۳) المسالك الممالک ابن خرداد بہ (۱۴) تاریخ بغداد خطیب بغدادی (۱۵) المنتظم ابن جوزی (۱۶) صبح الاغشی تفسیر (۱۷) تہذیب الراوی سیوطی (۱۸) عینی شرح بخاری (۱۹) علائق النضیہ ابن رستہ (۲۰) اور رجال ابن ندیم نام و نسب اور وطن اسرائیل نام۔ باپ کا نام موسیٰ اور کنیت ابو موسیٰ ہے، کتابوں میں سلسلہ نسب کا ذکر نہیں ہے،

آپ ان علماء اسلام میں سے ہیں جن کی کنیت ان کے باپ کے نام پر ہے، من و اخفت کنیتہ اسحاق ابیہ، خطیب بغدادی نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے، اسرار الرجال میں اس نوع پر خصوصی توجہ ضروری قرار دی گئی ہے، کیونکہ ایسے روادے رجال کی کنیت اور باپ کے نام میں مشابہت سے غلطی کا امکان رہتا ہے، اس طرح کے بہتے روادے ہیں، مثلاً ابو مسلم اعرج بن مسلم مدنی، ابو خالد اوس بن خالد بصری، ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق مدنی، ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق مدنی، ابو زیاد ایوب بن زیاد حمصی، ابو ایوب عاص بن جواب کوئی ضعیف وغیرہ، ان ہی کی طرح ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری بھی ہیں،

آپ کا وطن قبۃ الاسلام بصرہ ہے، تمام تذکرہ نگاروں نے اسی کی نسبت سے آپ کا تذکرہ کیا ہے، البتہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا آبائی وطن کوفہ تھا، اور بصرہ کو آپ نے اپنا مسکن بنالیا تھا اور وہیں منقل سکونت اختیار کی، چنانچہ دولابی نے عباس بن محمد کی زبانی یہ بھی بیان

لے تہذیب الراوی سیوطی ص ۵۳۶ طبع جدید

ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے

وفی موضع آخر ابو موسیٰ اسے

اور دوسرا قول ہے کہ ابو موسیٰ اسرائیل بن

سفیان بن عیینہ نے روایت کی ہے کہ کوفہ کے

رہنے والے ہیں اور بصرہ میں آکر آباد ہو گئے،

الذی سادی عنہ ابن عیینہ

کوفی نزل البصرة

یہاں یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ ابو موسیٰ کی کنیت سے مشہور ایک دوسرے محدث بھی ہیں

انہوں نے دہب بن منہ سے روایت کی ہے اور ابو سفیان ثوری نے ان سے روایت کی ہے،

یہاں کے رہنے والے تھے، اور یحییٰ کی نسبت سے مشہور ہیں بعض محدثین کے نزدیک بعض وجوہ کی

بابت دونوں ابو موسیٰ کے درمیان اشتباہ ہو گیا ہے، مگر ابن حبان نے کتاب الثقات میں اور ابن

بارد نے کتاب الکفی میں ان کے درمیان فرق کیا ہے، سعید بن قطان نے ابو موسیٰ یحییٰ کو شیخ

بجول قرار دیا ہے، جبکہ تمام محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل نے ابو موسیٰ بصری کو ثقہ و معتد بتایا ہے،

فیہ دلائل | ابو موسیٰ اسرائیل تبع تابعین میں سے ہیں، اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین

کے طبقہ نیشنوں کی صحبت میں رہ کر اکتساب فیض کیا ہے، حافظ ابن حجر نے ان کو تقریباً تہذیب

بن روادے حدیث کے طبقہ سادسہ میں شمار کیا ہے، یہ طبقہ اور اس کا اگلا پچھلا طبقہ حاملین علوم

نہت سے معمور اور پورا عالم اسلام ان کی علمی اور دینی سرگرمیوں سے آباد تھا، قال اللہ

وقال الرسول کی صدا سے اسلامی ملک گونج رہے تھے، اساتذہ و تلامذہ کی کثرت سے ہر بستی

علم کا مرکز بنی ہوئی تھی، امام ابو موسیٰ اسرائیل نے اسی ماحول میں نشوونما پائی اور اسی فضا میں

اپنے علم و عمل کی دنیا آباد کی، قبۃ الاسلام بصرہ اس وقت دینی اور علمی رجال کا گہوارہ تھا،

اور عراق میں کوفہ کے بعد مسلمانوں کے تمدن کا دوسرا مرکز بصرہ تھا، اس شہر میں جہاں اور بہت سے

لے کتاب الکفی ج ۲ ص ۱۳۴ تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۲۵۲



ارباب علم و فضل موجود تھے۔ وہاں شیخ اہل حضرت امام حسن بصری بھی موجود تھے، جانتے بصری کے لکھی گئی کوچوں تک میں ان کا فیض جاری تھا، اور دنیا کھینچ کھینچ کر ان کی حلقہ نشین بن رہی تھی، ابو موسیٰ ان کے دامن سے ایسا وابستہ ہوئے کہ صاحب الحسن کے لقب سے مشہور ہوئے، انھوں نے اپنے زمانہ کے دوسرے شیوخ و اساتذہ سے بھی علم حاصل کیا، علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں آپ کے ذکر میں عن الحسن و جماعۃ لکھا ہے، دوسرے تذکرہ نگاروں نے امام حسن بصری کے ساتھ امام محمد بن سیرین، امام ابو حازم اشجی اور امام وریب بن منبہ جیسے مشاہیر تابعین کو بھی ان کے اساتذہ کی فہرست میں شمار کیا ہے۔

**امام حسن بصری** نام حسن، کنیت ابو سعید اور باب کا نام یسار ہے، مگر وہ ابو الحسن کی کنیت سے مشہور ہیں۔ آپ کی والدہ ماجدہ خیرہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی باندی تھیں، عہد فاروقی کے دور میں پیدا ہوئے، بعد میں بصرہ کو منتقل وطن اور مستقر بنایا، اور وہیں رجب ثلاثہ میں وفات پائی۔ آپ کا زمانہ صحابہ کرام کی برکتوں سے معمور تھا، آپ نے جن صحابہ کرام کا زمانہ پایا یا ان سے علم و فضل فرمایا ان کی فہرست طویل ہے، جس میں یہ حضرات زیادہ مشہور ہیں۔

حضرات علی بن ابی طالب، عمر بن خطاب، ابی بن کعب، سعد بن عبادہ، ثوبان، عمار بن ابو ہریرہ، عثمان بن ابی العاص، منقل بن سنان، ابو موسیٰ اشعری، ابو بکرہ، عمران بن حصین، جندب بن عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو بن عاص، معاویہ بن ابی سفیان، منقل بن ابی اسلم، ابن ابی الکر اور جابر رضی اللہ عنہم، ان میں سے کچھ لوگوں کا زمانہ آپ نے نہیں پایا، مگر ان سے روایت کی کچھ حضرات کا زمانہ پایا، مگر ان سے روایت نہیں کی، اور کچھ صحابہ کرام کا زمانہ پایا اور ان سے روایت کی، علماء نے ان صحابہ کرام کے، سوا لکھنے کے بعد آپ کے اساتذہ و شیوخ میں ان

کتاب التباہین لکھا ہے، ابن حبان نے کتاب الثقات میں لکھا ہے کہ آپ نے ۱۲۰ صحابہ کو دیکھا ہے۔

امام ابو موسیٰ اسرائیل بصری کے شیوخ میں حضرت امام حسن بصری کو بڑی خصوصیت حاصل ہے، اور اسی خصوصیت کی وجہ سے وہ "صاحب الحسن" کے لقب سے مشہور ہیں، بلکہ خصوصی تعلق کی بنا پر حسن بصری کی کئی باتیں علماء اسلام کو ابو موسیٰ اسرائیل کے ذریعہ معلوم ہوئیں، اور ان میں وہ نظر تسلیم کئے جاتے ہیں۔

چنانچہ امام بخاری نے کتاب الصلح میں اسرائیل کی ایک حدیث درج کر کے بتایا ہے کہ اسرائیل کی ایک حدیث کی وجہ سے ہم کو معلوم ہوا کہ حسن بصری کا حضرت ابو بکرؓ سے سماع ثابت ہے، اگر اسرائیل حسن بصری سے اس کی روایت کرتے ہوئے یہ نہ کہتے۔

قال الحسن و لقد سمعت ابا بکرؓ  
حسن بصری نے کہا کہ میں نے جو ابو بکرؓ سے سنا  
قال بنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
انھوں نے کہا کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

قال ابو عبد اللہ اللہ قال لی علی  
علی بن مدینی نے مجھ سے کہا کہ ہمارے نزدیک  
بن عبد اللہ انھا صحیح عندنا  
حسن بصری کا سماع ابو بکرؓ سے اسی  
سماع الحسن من ابی بکرؓ  
حدیث کی وجہ سے صحیح ثابت ہے،  
بھلا اللہ حدیث

تاریخ کبیر میں تصریح کی ہے،

وانھا ثبت عندنا سماع الحسن  
ہمارے نزدیک حسن بصری کا سماع ابو بکرؓ سے



من ابی بکرۃ جحد یث اسرائیل

اسرائیل کی اسی حدیث سے ثابت ہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ فضلاء صحابہ میں تھے، بصرہ میں مستقل سکونت اختیار کی تھی، ان کی اولاد کو بڑی شہرت حاصل ہوئی، ان سے ان کی اولاد نے روایت کی ہے، زیادہ کی ولایت کے زمانہ میں بصرہ ہی میں **سے یا سے یا سے** میں وفات پائی،

اسی خصوصی نقل کی بنا پر امام حسن بصریؒ کے بعض ملفوظات و اقوال آپ ہی کے ذریعہ تک پہنچے اور تنہا آپ ہی اس کے راوی ہیں، چنانچہ دولاہی نے سفیان بن عیینہ سے روایت کی

عن اسرائیل ابی موسیٰ قال

سمعت الحسن یقول ان العبد

لیذنب فہا یزال بلہ کیباحتی

یدخل الجنة

کہا کہ میں نے حسن بصری کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ بندہ گناہ کر کے ہر وقت غمگین رہتا ہے حتیٰ کہ اس حالت میں رہتے رہتے جنت میں داخل ہو جاتا ہے یعنی کبھی گناہ پر احساس غم و مذمت بھی باعث مغفرت ہوتا ہے

اگرچہ ابو موسیٰ اسرائیل نے اپنے وقت کے کسی شیوخ سے فیض پایا مگر امام حسن بصری کی مجلسوں نے ان کے جوہروں کو زیادہ چمکایا، اور ان کی طلقہ نشینی نے ان کو صاحب الحسن بنایا،

امام محمد بن سیرین نام محمد، باپ کا نام سیرین اور کنیت ابو بکر ہے، بصرہ کے رہنے والے تھے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے بڑے ثقہ تابعی اور محدث و فقیہ ہونے کے علاوہ معبر بھی تھے، زہد و تقویٰ میں بھی یکساں تھے، فارس میں اپنے آقا حضرت انس کے ساتھ میرفتی کے عہدہ پر فائز رہے، ابن سیرین نے بھی بہت صحابہ کرام سے روایت کی ہے، جن میں حضرت انس بن مالک، زید بن ثابت

ابن سیرین نے بھی بہت صحابہ کرام سے روایت کی ہے، جن میں حضرت انس بن مالک، زید بن ثابت

ابن سیرین نے بھی بہت صحابہ کرام سے روایت کی ہے، جن میں حضرت انس بن مالک، زید بن ثابت

ابن سیرین نے بھی بہت صحابہ کرام سے روایت کی ہے، جن میں حضرت انس بن مالک، زید بن ثابت

ابن سیرین نے بھی بہت صحابہ کرام سے روایت کی ہے، جن میں حضرت انس بن مالک، زید بن ثابت

لے تاریخ کبیر طبع ا ق دم ص ۵۶ سے کتاب لکھی ج ۲ ص ۱۳۲

راشی بن خدیج، سلیمان بن عامر، تکرہ بن جندب، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، عثمان بن ابی عامر، عمران بن حصین، کعب بن عجرہ، معاویہ بن ابی سفیان، ابو ذر، ابو سعید خدری، ابو ہریرہ، ابو قتادہ، ابو بکر ثقفی، ام المؤمنین عائشہ، ام عطیہ رضی اللہ عنہم قابل ذکر ہیں، ان حضرات کے علاوہ بہت تابعین سے بھی روایت کی ہے، سوال سائل میں وفات پائی،

امام ابو حازم شعبی آپ کا نام سلمان ہے، مگر کنیت سے مشہور ہیں، کوفہ وطن تھا مشہور تابعی ہیں، اور صحابہ کرام میں حضرت حسن حبیب، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن زبیر، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی روایت کی ہے، اور اپنے زمانہ کے تابعین سے تحصیل علم کی، تمام محدثین آپ کی ثقاہت و عدالت پر متفق ہیں، حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت میں فوت ہوئے،

امام وہب بن منہ یانی نام وہب، باپ کا نام منہ اور کنیت ابو عبد اللہ ہے، یمن کے شہر صنعاء کے رہنے والے تھے، آبائی وطن خراسان کا شہر ہرات تھا، آپ کے والد کسری کے زمانہ میں ہرات میں آکر آباد ہو گئے تھے، اور یہیں پر عہد رسالت میں مشرت بہ اسلام ہوئے، امام وہب بن منہ کی ولادت خلافت عثمانی ۳۴ھ میں ہوئی، صنعاء کے قاضی تھے، ہرات آتے جاتے رہتے اور دہائے کے معاملات کی دیکھ بھال کرتے رہتے تھے، زہد و تقویٰ کا حال یہ تھا کہ چالیس سال کسی ذی روح شے کو بھالائیں کہا اور میں سال تک عشاء و فجر کے درمیان وضو نہیں کیا بلکہ عتلا کے وضو فجر کی نماز پر ہی، سائل میں فوت ہوئے وہب بن منہ نے حسب ذیل صحابہ کرام سے روایت کی ہے:

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ابو ہریرہ، ابو سعید خدری، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن عامر، جابر، انس اور عمر بن سعید رضی اللہ عنہم نیز آپ ابو خلیفہ نظری، اپنے بھائی ہمام بن منہ ثنیہ حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منہ یانی ابو موسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،



ان شیوخ و اساتذہ نے جن صحابہ کرام سے تحصیل علم کی ہے ان کی فہرست و کتب کا اندازہ ہوتا ہے کہ جن خوش بختوں نے ان گنت گہائے گرانمایہ سے حصہ پایا ہے وہ کس قدر علم و فضل اور دین و دیانت کی دولت کے مالک ہوئے ہوں گے اور ان تبع تابعین کو تابعین کے واسطے سے علوم و فنون کی وراثت سے کتنی قدر وافر حصہ ملا ہوگا۔ اور خود ابو موسیٰ اسرئیل کو اپنے ان شیوخ سے کیا کیا علمی و دینی فیوض و برکات پہنچے ہوں گے؟

**صحابہ کرام** | دوسری صدی ہجری کا درمیانی زمانہ جو ابو موسیٰ اسرئیل بن موسیٰ کی زندگی کا بہترین دور تھا۔ اسلامی علوم و فنون اور کتاب و سنت کی بہار کے گلستاں بن رہا تھا۔ ہر شہر و قریہ تابعین اور تبع تابعین کے علمی فیض سے دارالعلوم بنا ہوا تھا، ابو موسیٰ اسرئیل کی ذات بھی ایک دارالعلم تھی جس سے بصرہ کو ذہن، مکہ وغیرہ کے طلباء فیضیاب ہو رہے تھے، اور یہ دارالعلم کبھی کبھی ہندوستان آکر صحابہ و تابعین کے علوم کے دریا بہاتا تھا،

بصرہ آپ کا وطن ہی تھا جہاں آپ مستقل درس و تدریس میں مصروف رہا کرتے تھے۔ کوثر میں بھی آپ نے حدیث کی روایت کی ہے یہیں آپ کے شاگرد سفیان بن عیینہ نے امام حسن کے فضائل و مناقب کی حدیث سنی، صحیح بخاری میں ہے:

.... حدثنا سفیان قال حدثنا

اسرئیل ابو موسیٰ و لقیته

بالکوفة

ما نزل ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں

قال ذلك سفیان بن

عیینہ

اسرئیل ابو موسیٰ سے ملاقات کا تذکرہ کرنے والے سفیان بن عیینہ ہیں،

اسی طرح ابو موسیٰ اسرئیل نے مکہ مکرمہ میں بھی حدیث کا درس دیا ہے، امام بخاری نے تاریخ کبیر میں علی بن مدینی کا بیان درج کیا ہے کہ حسین بن علی الجعفی نے ابو موسیٰ اسرئیل سے مکہ مکرمہ میں ملاقات کی اور ان سے حدیث کا سماع کیا،

قال لی علی لقیہ حسین الجعفی

علی بن مدینی نے مجھ سے بیان کیا کہ حسین جعفی

بہلکہ

بلکہ حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی نے کتاب الجمع بن رجال الصحیحین میں تصریح کی ہے کہ

حسین بن علی جعفی کی طرح سفیان بن عیینہ نے بھی میں ابو موسیٰ اسرئیل سے لقاء و سماع کا

شرٹ حاصل کیا اور دونوں نے مل کر ان سے درس لیا، چنانچہ وہ ابو موسیٰ اسرئیل کے ذکر میں لکھتے ہیں:

روی عنہ ابن عیینہ و حسین

سفیان بن عیینہ و حسین جعفی نے اسرئیل سے

الجعفی سمعنا منہ بہلکہ

روایت کی ہے اور ان دونوں نے مکہ مکرمہ میں سماع کیا ہے

امام سفیان بن عیینہ کا اصلی وطن کوثر تھا مگر وہ مکہ مکرمہ میں مستقل مقیم ہو گئے تھے، اور کوثر بھی آتے

جاتے تھے، اس لیے ان کو دونوں جگہ ابو موسیٰ اسرئیل سے استفادہ کا موقع ملا، اگرچہ ہندوستان

بن آپ کے درس حدیث اور آپ کے روایت کا پتہ کتابوں سے نہیں چلتا، لیکن ظاہر ہے کہ آپ ایک

متحرک درس گاہ تھے، اس لیے جہاں گئے ہوں گے دینی علوم کی اشاعت ضرور کی ہوگی، اس

دور کے کبار شیوخ اور اکابر محدثین کی طرح آپ کے شاگردوں کا حلقہ بھی بہت وسیع

تھا، اور آپ کے حلقہ درس سے ایسے باکمال علماء نکلے جو امارت کے درجہ پر پہنچے، حدیث

اور روایت حدیث کے بارے میں ان کے اقوال حجت اور دلیل مانے جاتے تھے، اور انکی ذات پر ایک استکباری طور پر فخر ہے، ان میں سرفہرست یہ نام ملتے ہیں: سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ

حسین بن علی الجعفی، اور یحییٰ بن سعید القطان،

لے تاریخ کبیر ج ۱ اول و دوم ص ۵۶ کتاب الجمع بن رجال الصحیحین ج ۱ ص ۲۳



سفیان ثوریؒ | ابو عبد اللہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری کوئی ۲۹۷ھ میں پیدا ہوئے۔  
اپنے ابو موسیٰ اسرائیل بصری کے علاوہ ہر یکے علماء اور محدثین سے استفادہ کیا اور امیر المؤمنین  
فی الحدیث کے درجہ پر فائز ہوئے۔ عبد اللہ ابن مبارک کا بیان ہے کہ میں نے گیارہ شیوخ سے احادیث سنی  
مگر ان سب میں سفیان ثوری سے افضل کسی کو نہیں پایا۔ وہ اگرچہ تابعین میں ہیں، لیکن تابعین  
کے ہم درجہ مانے جاتے تھے، ابن ابی ذئب مدنی کا قول ہے کہ میں نے تابعین میں سفیان ثوری کے  
علاوہ تابعین سے زیادہ قریب کسی کو نہیں پایا۔ ۱۷۱ھ میں اپنے وطن کوفہ سے نکلے تو پھر واپسی  
نصیب نہیں ہوئی، اور ۱۷۱ھ میں بصرہ میں انتقال فرمایا  
آپ کے تلامذہ کے بارے میں لکھا ہے کہ

مدی عتہ، خلق کا یحصول  
یسی بے شمار مخلوق خدا نے ان سے روایت کی

امام مالک، امام اوزاعی، عبد الرحمن بن ہمدی، یحییٰ بن سعید القطان، عبد اللہ بن  
مبارک فضیل بن عیاض، ابواسحاق فراری، یحییٰ بن آدم قرشی، دکیع بن حراح، یزید بن ہارون  
جیسے ائمہ دین اور علمائے اسلام آپ کے شاگرد ہیں،

سفیان بن عیینہ | ابو محمد سفیان بن عیینہ بن ابی عمران سیون ہلانی کوئی ۱۰۷ھ میں پیدا ہوئے۔  
شافعی کے استاذ ہیں، ان کے بارے میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر امام مالک اور امام سفیان بن  
عییینہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم دین ختم ہو گیا ہوتا، یحییٰ بن سعید کا قول ہے کہ میرے استاذ چالیس سال  
پوری دنیا سے اسلام میں حدیث کے امام ہیں، وطن کوفہ تھا مگر مکہ مکرمہ میں منتقل قیام رہتا تھا، آپ نے  
مکہ مکرمہ اور کوفہ دونوں جگہ ابو موسیٰ اسرائیل سے حدیث کی روایت کی ہے۔ ۱۹۸ھ میں مکہ مکرمہ میں فوت ہوئے  
آپ کے تلامذہ میں امام احمد بن حنبل، امام شافعی، آتش، شعبہ، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی، اسحاق  
ابن راہویہ جیسے عظیم القند ائمہ اسلام ہیں۔

حسین بن علی جعفی | ابو عبد اللہ یا ابو محمد حسین بن علی بن ولید جعفی کوئی ۱۱۹ھ میں پیدا ہوئے، بڑے با  
کے عالم اور باخدا بزرگ تھے، ان کے علم و عمل سے اسلام کا باغ سدابہار تھا، سفیان بن عیینہ باوجود  
مکرمین ان سے بڑے تھے، مگر انھوں نے ان سے روایت کی ہے، اور وہ اس پر فخر کرتے تھے، جب آپ  
آنے کی خبر سنتے تو دو دو کر ان کے ہاتھ کا بوسہ دیتے، ظاہر حسن و جمال سے بھی حصہ دافریا تھا، باطنی  
جمال کا یہ عالم تھا کہ ابدال میں شمار ہوتے تھے، ۲۰۲ھ میں انتقال کیا۔

امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، ابو بکر بن ابی شیبہ، ہارون اکمال، شجاع بن مخلد، ہناد بن  
المری، اور عباس دوری جیسے مشاہیر امت آپ کے شاگردوں میں ہیں،

یحییٰ بن سعید القطان | ابو سعید یحییٰ بن سعید بن فروخ القطان بصری ۱۲۷ھ میں پیدا ہوئے۔  
بقول علی ابن المدینی رجال حدیث کی معرفت میں آپ سے بڑھ کر کوئی شخص نہیں ہے، یہی قول براہیم  
ابن محمد تمیمی کا بھی ہے، عصر کی ناز کے بعد آپ بصرہ کی جامع مسجد میں بیٹھتے تھے اور علی ابن مدینی،  
امام احمد، یحییٰ بن معین، عمرو بن علی اور شاذ کوئی کھڑے ہو کر آپ سے احادیث کے بارہ میں  
سوالات کرتے اور ان کے احترام کی وجہ سے نہیں بیٹھتے تھے، ابن عمار کا بیان ہے کہ میں جب  
یحییٰ بن سعید کو دیکھتا تو خیال کرتا کہ ان کو کوئی ہنر نہیں آتا، مگر جب وہ بات کرتے تو فقہاء بھی  
ناموشی کے ساتھ سننے، ۱۹۸ھ میں انتقال فرمایا۔

امام احمد بن حنبل، علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، ابو خنیسہ، یقوب دورق، سفیان ثوری،  
سفیان بن عیینہ، امام شعبہ، عبد الرحمن بن ہمدی اور معتز بن سلیمان وغیرہ آپ کے حلقہ درس سے  
فقیہات تلامذہ ہیں،

ابو موسیٰ اسرائیل کے ان چند اصحاب و تلامذہ کے مختصر حالات سے اندازہ ہو سکتا ہے  
کہ ان کے حلقہ درس سے کیسے کیسے باب علم و فضل اٹھے ہیں اور دنیا میں ان کو کیا مقام و مرتبہ ملا ہے۔



یہی حال آپ کے تمام شاگردوں کا ہے۔

ابو موسیٰ اسرائیل کا مقام و مرتبہ | امام ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ کا درجہ تمام ائمہ حدیث اور اہل بیت  
و قدیل کے نزدیک مسلم ہے۔ ان کی ثقاہت وعدالت میں کسی کو کلام نہیں، سب نے ان کی توثیق  
و تصدیق کی ہے، ابو حاتم رازی اور یحییٰ بن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، ابن حبان نے کتاب الثقات  
میں ان کا تذکرہ کیا ہے، امام نسائی نے ان کے بارے میں لیس بک باس کہا ہے، صریح ایک بیٹ  
ازدی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے، اور ان میں لین (زہمی) بتائی ہے، علامہ ذہبی لکھتے ہیں  
شدنا اکاثره دى فقال فيه  
لین  
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ازدی کو اشتباہ ہو گیا اور انھوں نے ابو موسیٰ بصری اور ابو موسیٰ یمانی  
میں فرق نہیں کیا ہے اور ابو موسیٰ یمانی کے بجائے ابو موسیٰ بصری پر لین کا اطلاق کر دیا ہے،  
چنانچہ حافظ ابن حجر نے ازدی کی رائے کی تضعیف کرتے ہوئے لکھا ہے:

وقال اکاثره دى وحده فيه لین  
ولیس هو الذی روى عن وهب  
ابن منبه وروى عنه الثوری  
ذلك شیخ یمانی، وقد فرق بینهما  
غیر واحد کما سیاقی  
پھر ایک جگہ لکھتے ہیں:

ابو موسیٰ شیخ یمانی شیخ ہیں، انھوں نے وهب بن منبه سے روایت کی ہے

لے کتاب بحرہ والحدیث ج ۱ ص ۳۳۰، تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۲۶۱، تقریب التہذیب ص ۳۲، انساب سنی  
و ق ۵۹۳ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۹، خلاصۃ تہذیب التہذیب لکمال ص ۳۱ وغیرہ ۵ میزان الاعتدال  
ج ۱ ص ۹، تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۲۶۱

ابن منبه عن ابن عباس من  
اتبع الحیاء غفل وعنه الثوری  
مجهول قاله ابن القطان، ذکر  
المزی فی ترجمہ ابی موسیٰ  
بن موسیٰ البصری اندک ساری  
عن ابن منبه وعنه الثوری  
ولد یحییٰ البصری وهب ابن  
منبه وانما هذا آخر وقد  
فرق بینہما ابن حبان فی  
الثقات وابن جارد فی لکنی  
وجماعۃ

انھوں نے حضرت ابن عباس سے یہ حدیث  
روایت کی ہے من اتبع الحیاء غفل  
اور ان سے سفیان ثوری نے روایت کی  
ہے، یہ مجهول ہیں، ابن قطان نے اس کی  
تصریح کی ہے، نیز مزی نے ابو موسیٰ اسرائیل  
ابن موسیٰ بصری کے تذکرے میں ذکر کیا ہے  
کہ انھوں نے ابن منبه سے اور ان سے  
سفیان ثوری نے روایت کی ہے، حالانکہ  
ابو موسیٰ بصری، وهب بن منبه تک پہنچے  
بھی نہیں، اور یہ ابو موسیٰ دوسرے ہیں  
اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں اور  
ابن جارد نے کتاب لکنی اور محدثین کی  
ایک جماعت دونوں میں فرق بتایا ہے

مزی نے ابو موسیٰ بصری اور ابو موسیٰ یمانی میں تفریق کرنے کے سلسلے میں ابو موسیٰ بصری  
کے وهب بن منبه سے لقاء کا انکار کیا ہے، حالانکہ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ان سے روایت  
کی ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے،

ابو موسیٰ اسرائیل بصری کی عدالت و ثقاہت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ ائمہ حدیث نے  
اپنی کتابوں میں ان سے روایت کی ہے حتیٰ کہ امام بخاری نے بھی صحیح بخاری میں ان کی ایک روایت

لے تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۲۵۲



جو حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ کے مناقب و فضائل کے بارے میں ہے چار مقامات پر درج کیے گئے ہیں۔ اسی طرح ترمذی، ابو داؤد، نسائی وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے، اور اپنی کتابوں میں ان کی مرویات درج کی ہیں، مسند بزار میں ان کی روایت ہے، علامہ ذہبی نے میزان الاثر میں ان سے روایت کی ہے۔

ابو موسیٰ اسرائیل کے ثقہ ہونے کی ایک بڑی وجہ محدثین کے نزدیک یہ بھی ہے کہ امام ہندی نے اپنی کتاب میں ان کی ایک حدیث کو چار مختلف ابواب میں درج فرمایا ہے، چنانچہ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی نے اس وصف کو خصوصیت سے بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

روى عنه ابن عيينة و

حسين الجعفي سمع منه بمكة

في مناقب الحسن والاصلاح

والفتن، وصفة النبي صلى الله

عليه وسلم وهو حديث واحد

كرهه البخاري في هذه

الا بواب

۱۔ فتح الباری ج ۱ ص ۵۶ ۲۔ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۹۷ ۳۔ کتاب الجمع بن رجال الصمیمین ج ۱ ص ۴۴

عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه

حضرت عمر بن عبد العزيز خلیفہ اموی کے سوانح حیات اور ان کے مجاہدانہ کارنامے۔

طبع سوم قیمت سے (مولف مولانا عبد السلام ندوی مرحوم) ۲۰۸ صفحے

مینچر

## تذکرہ خلاصۃ الاشعار

اور

عرفی و نظیری کے مختلف دور کی زندگی اور کلام پر ایک نظر

از

جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

خلاصۃ الاشعار فارسی شعرا کا عام تذکرہ ہے جو چھ مجلدات پر مشتمل ہے، ان میں سے چار

میں مکمل ہوئے، باچہ جلد جو معاصرین سے متعلق ہے ۱۹۹۳ء میں مکمل کو پہنچی، آخر میں مصنف نے

ایک اور جلد کا اضافہ کیا، یہ تذکرہ اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اسکی وجہ سے عہد اکبری کے

شعرا کے صحیح حالات ہمارے سامنے آتے ہیں، اس دور کے اہم ترین شاعروں میں عرفی و نظیری جتو

بے تامل ذکر ہیں، ان دونوں شاعروں کے متعلق جتنی معلومات اس تذکرہ نے ہم پہنچائی ہیں اتنی

کسی اور ذریعے سے نہیں حاصل ہو سکتیں چونکہ مصنف تذکرہ یعنی تقی کاشی معاصرین کے حالات

۱۹۹۳ء میں مکمل کرنے کے بعد اس پر نظر ثانی ۱۰۱۶ء تک کرتا رہا اس لیے بعض شاعروں

کی زندگی کے مختلف دوروں کے حالات اس تذکرے کے مختلف نسخوں میں ملتے ہیں، مثلاً ایک

نسخہ میں عرفی کے ہندوستان آنے کے قبل کے حالات، اس وقت کے کلام کی نوعیت، اور

اشعار کا نمونہ ملتا ہے، دوسرے میں ہندوستان آنے کے بعد کے حالات کا اضافہ ہے، یہی حال

نظیری کے ساتھ بھی ہوا، ذیل میں ہم اسی ایک تذکرہ سے عرفی و نظیری کے مختلف دور کی زندگی



کا نقشہ پیش کرتے ہیں:

عرفی خوش قسمتی سے میرے پیش نظر خلاصۃ الاشعار کا وہ نسخہ ہے جو سب سے پہلے مرتب ہوا ہوگا جس معلوم ہے کہ معاصرین کے حالات ۹۹۳ھ میں لکھے گئے، اور میرے سامنے جو نسخہ ہے اس پر کتابت کی تاریخ ۹۹۳ھ درج ہے۔ اس کا تب عبد الفتاح ہے جس نے خود مولف کے وطن یعنی کاشان میں اس تذکرہ کی کتابت کی تھی، ہم کو اس بات کا بخوبی علم ہے کہ عرفی ۹۹۳ھ میں ہندوستان وارد ہوا، اس اعتبار سے اس نسخے میں جس قدر مواد ہے وہ عرفی کے ہندوستان آنے کے پہلے کی زندگی سے متعلق ہے، ۹۹۳ھ تک عرفی کے متعلق خلاصۃ الاشعار کے مولف کا یہ بیان تھا:

مولانا عرفی بنایت خوشگوی و ظریف طبع و درست سلیقہ است و اذا قران قیدی و قد ریت و بلکہ بصفاے ذہن سلیم و ذکا و طبع مستقیم از سایر شعراے فارس امتیاز دارد و جامعیتی کہ دسی را دیدہ اند میگویند بر عنائی و خود رانی علم اشعریت بر میفرزند و دقیقه اندوختہ طرافت و خوش طبعی نسبت بمستقدان فرو نمیگزارد، انشاء اللہ تعالیٰ چنانچہ کرب شاعری نمودہ و بسبب فطرت ذاتی در ان فن ترقی کردہ سلامت نفس نیز پیدا کند چہ طبع سلیم را نفس سلیم می باید۔

اس سنہ کے کچھ دنوں بعد جو دوسرا نسخہ تیار ہوا اس میں مندرجہ بالا معلومات پر اتنا اور اضافہ ہوا:

امراض و ہزل و طرافت بر اقوال و افعال عنکاک اقدام نمود و دست و آن برد  
معنی منقسم بود چون آن مزاج شیریں و لطیف باشد و طبائع اذان فرح یابد و بخندہ آید  
حتیٰ آن کس کہ نسبت بادی طرافت کند این قسم مزاج جایزست زیرا کہ از حضرت رسالت  
صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت امیر المؤمنین و دیگر نفوس کاملہ این معنی کبریات بظہور رسیدہ

دوم آنست کہ طرافت را بمرتبہ رساند کہ ازاں زیان دینی و دنیوی

از مال و جاہ و غیر آن پیدا آید و آن معنی نہایت و از جملہ ذایل است۔۔۔۔۔

۱۱ اشعار غزل و قصیدہ مولانا عرفی انچہ بفقیر رسیدہ کمال عاشقی و حالت سوختگی

از ان ظاہر است و از شیوہ مدحش نہایت فصاحت و پختگی باہر چنانچہ قواں گفت

کہ از شعراے مقرر است و بیچ کمی ندارد لیکن تم طریفاں بواسطہ عناوین معنی

را قبول نہ اند و جل بر خوش آمدی نمایند اما از انتخابش این دعویٰ مہربان و حاجت

بہیہ دیگر ندارد

گمان غالب یہی ہے کہ یہ بیان بھی عرفی کے درود ہند کے قبل کا ہوگا، اور یہ تو یقینی ہے کہ اس کی وفات سے قبل کا ہے،

۱۰۱۰ھ میں خود تقی کاشی نے خاتمہ کتاب خلاصۃ الاشعار سے ایک انتخاب کیا، جس میں اصل اول کے دس شاعر، اصل دوم کے ایک شاعر، اصل سوم کے پانچ شاعر، اصل نہم کے دو شاعر، اصل یازدہم اور دوازدہم کے ۱۲ شاعروں کا ذکر ہے، منہ ایک لاحقہ کے جس میں دو شاعر اور ایک فائدہ کے جس میں ایک شاعر شامل ہے، اس انتخاب کا ایک نسخہ مجلس شوراے ملی کے کتابخانہ میں خود تقی کاشی کے ہاتھ کا موجود ہے، اور سنہ کتابت ۱۰۱۰ھ (فی رابع عشر شہر جمادی الاخریٰ من العام الاول من المائۃ الحادی عشر من ہجرت النبویہ) اور مقام کتابت کاشا درج ہے، اس انتخاب میں عرفی کے متعلق حرب فیل معلومات کا اور اضافہ ملتا ہے،

ابیات بلند از گنجینہ خاطر بعرصہ ظہور می آرد شاعری در شیراز کہ موطن آنجناب است  
ساکن بودی و باشعرا و مستقدان آن دیار مباحثہ و مناظرہ نمودی تا آنکہ اور ابرقوا میں شعر  
اطلاع تمام پیدا شد و بر جل و عقد نظم و افانین سخن و قوت بیش از وصف غل گشت



در مشور ۹۹۲ از راه دریای بجانہ ہند خرامید و مدتی در احمد نگر محل اقامت انداختہ  
 در اں دیار مسکن گزید و مردم دیار چوں استعد او و قدرت وی را دانستند و لوازم نظم و  
 و تکریم بجائے آوردند و در اں اوقات اشعار خوب از قصیدہ و غزل در سلک نظم ترتیب  
 نمود و فضل شاعری خود را بر اقران و اکفائش مولانا ظہوری و ملک قلی و دیگر شعرا  
 آن نواحی ظاہر فرمود و در تمامی اسالیب نظم معانی غریبہ و افکار عجیبہ خصوصاً در قصیدہ  
 و غزل و رباعی و مثنوی بر لوح اعتبار منقوش ساخت و بسیاری از معانی و مضامین  
 کہ از شعرائی متقدمین و متاخرین مکتوم ماندہ بود قلم عنایت سبحانی بر صحیفہ ضمیرش نگاشت  
 و بی شائبہ اشواق و مبالغہ حقایق غزلیاتش بمثل بر صفحات خواطر عاشق نفس بہ  
 اشعار موزونان فارس و عراق جز در کاشانہ خاص و عام نیان بود و جہت انداز  
 و دقایق ابیات قضایدش بمرتبہ برالستہ خاص و عام افتادہ کہ منظومات و افکار  
 اہل خراسان و ماوراء النہر را بازا و آن خبر در زاویہٴ خمبول و انزوا مناسبت و گیرفت  
 شادباش ای سخت قبلہٴ ارباب کمال کہ حرامست مگر بر قلت سحر حلال  
 شعر زیبای تو خوشندہ تر از لولو تر نظم غزلی تو پاکیزہ تر از آب لال  
 و منیہٴ این دعویٰ چندین قصیدہ و غزل است کہ درین اوقات بایں جانب ارسال شدہ  
 و بواسطہٴ ترمین این خلاصہ داخل این اوراق گشتہ و ابحتی از اں اشعار کمال شاعری  
 و حالت عاشقی ظاہر میشود و اذان طرز سخن نہایت فصاحت و چنگی بین میگردد و در جماعتی  
 کہ سے را دیدہ اند و بصحبت او رسیدہ می گویند مردی خوش طبع و ظرافت دوست بودہ  
 با وجود خود رائی و اشعریت با مستعدان و شعرائی زمان در حین ملاقات دقیقہ از وقت  
 خوش طبعی نرود گذاشت نمی نمود و لطافتی کہ میان او و شعرائی دیار ہند خصوصاً شیخ ابوالفیض  
 فیضی

و دیگر کسان گذشتہ در میان خوش طبعان مشہور است

۱۰۱۴ میں تقی کاشی نے خود خاتمہ خلاصۃ الاشعار کا ایک اور انتخاب کیا جس میں بغیر ابواب  
 کے تین کے حسب ذیل ۳۱ اشعاروں کے حالات معہ انتخاب کلام کے شامل کیے:  
 فیضی، امیر معصوم کبری، عوفی، ظہوری، اقدسی، جلال الدین حسن، شخانی، بکیلی، شانی،  
 خاتم بیک جالیتی، سجالی، مومن یزدوی، نظیری

خوش قسمتی سے اس انتخاب کا ایک نسخہ کتابخانہ ملی ملک تہران میں محفوظ ہے، جو ۱۰۱۴  
 ہا لکھا ہوا ہے، اور جس پر تقی کاشی نے نظر ثانی کی ہے، اس نسخہ میں ۱۰۱۴ کے نسخے سے اتنی عبارت  
 اور زیادہ ہے:

۱۱ مولانا عوفی چون از دکن بطرف لاہور شافت و در اں جا عزت پیش از و  
 یافتہ رحل اقامت انداخت، گویند در مشہور آشنی و الف ہجریہ در ان ہند در گذشت  
 و در مرض الموت این دو رباعی بر زبانش جاری گشت:

ای مرگ مرا زیار شمر مندہ کن تو میدم ازاں گوہر اذندہ کن

یار آید و جاں رود خدایا نفسی ہملت وہ در قیامت زندہ کن

عوفی دم نزع است و ہماں مستی تو آخر بچہ بار بار بر بستی تو

فردا است کہ دوست نقد فروس کفت جو یای متاع است و تھی دستی تو

مرزا یوسف خاں مشہدی و ادا کا مران مرزا در جواب عوفی کفشت:

عوفی رفتی بدوست پیوستی تو وز کشکش زمانہ داریستی تو

انجام غم و دست مایہ دست بہتیت خوش باش گزین مایہ تو ی دستی تو

خاتمہ خلاصۃ الاشعار کا آخری ایڈیشن ۱۰۱۶ میں مکمل ہوا، خیال ہے کہ اس میں عوفی کے



حالات میں کوئی خاص فرق نہ ہوگا، انڈیا آئن کا ایک نسخہ یقیناً ۱۰۱۶ء ہی کا ادیشن ہے اور اس میں نظر ہے مگر اس میں عرنی کے حالات سے متعلق جو اوراق تھے وہ غائب ہیں، اس لیے اس نسخے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جاسکتی، البتہ اسپرنگ نے اسی ادیشن کے حوالے سے عرنی کے حالات جنہ دے دیے ہیں اس سے بھی تیس ہوتا ہے کہ ۱۰۱۴ء والے نسخے اور ۱۰۱۶ء والے میں کسی قسم کا فرق نہیں تھا۔ خلاصۃ الاشعار کے جو اقتباسات اوپر دیے گئے ہیں، وہ عرنی کے حالات زندگی و شاعری سے متعلق ہیں، اس کے نمونہ کلام کے متعلق سطور ذیل میں کچھ عرض ہے:

۱۰۹۳ء والے نسخے میں ۲۳ غزل کے ۳۱ شعر اور ۲ قصیدہ کے ۸ شعر مندرج ہیں جو سب کے سب عرنی کے قیام ایران کی یادگار ہیں، ان کے متعلق ہم آگے لکھیں گے، ۱۰۱۴ء والے نسخے میں ۴ قصیدے اور دو مختصر قطعے اور غزل کے ۱۴ اشعار منقول ہیں، البتہ ۱۰۱۴ء والے نسخے میں منتخب اشعار کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی ہے، حسب ذیل ۳۰ قصائد و مقطعات اس میں نقل ہوئے ہیں:

- ۱۔ اے متاع درد در بازار جاں انداختہ
- ۲۔ اسی مرا بر زشتی اعمال نو میدی گواہ
- ۳۔ آمد آشفہ بخوابم شبی آں ایاز
- ۴۔ عادت عشاق چیت مجلس غم داشتن
- ۵۔ اسی داشتہ در سایہ ہم تنغ و قلم را
- ۶۔ منم آن سحر بیاں کز مد و طبع سلیم
- ۷۔ صباح غیبہ کہ در نگاہ ناز و نسیم
- ۸۔ زہر گلی کہ ہو ای دلم نقاب کشاد
- ۹۔ مر جانی شاہد ایام را عہد شباب
- ۱۰۔ عشق کو تا خرد بر اندازد
- ۱۱۔ دمی کہ لشکر غم صفت کشد بخونخواری
- ۱۲۔ اقبال کرم میگزدار باب ہم را
- ۱۳۔ گرم در ہمیتی ز مروت نشان مخواه
- ۱۴۔ آں سوختہ جانی کہ بکشمیر در آید
- ۱۵۔ من کیستم آں سالک کوین مسیرم
- ۱۶۔ باز گلابانگ پریشاں می زلم
- ۱۷۔ تا بازم از دصال جدا کرد و زگار
- ۱۸۔ کز دہنگام نگارندگی تمثال

- ۲۵۔ بیا کہ با دلم آں میکند پریشانی
- ۲۶۔ چہرہ برد از جہاں رخت کشد چون مجل
- ۲۷۔ ز آسمان دوزیں مردہ انگاں آمد
- ۲۸۔ چو گرد باد آہ ز خاکم علم کشد
- ۲۹۔ اسی دل را ہزن کہ از غم شمم (قطعہ)
- ۳۰۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۳۱۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۳۲۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۳۳۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۳۴۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۳۵۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۳۶۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۳۷۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۳۸۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۳۹۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۴۰۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۴۱۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۴۲۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۴۳۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۴۴۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۴۵۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۴۶۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۴۷۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۴۸۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۴۹۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۵۰۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۵۱۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۵۲۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۵۳۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۵۴۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۵۵۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۵۶۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۵۷۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۵۸۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۵۹۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۶۰۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۶۱۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۶۲۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۶۳۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۶۴۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۶۵۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۶۶۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۶۷۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۶۸۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۶۹۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۷۰۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۷۱۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۷۲۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۷۳۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۷۴۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۷۵۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۷۶۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۷۷۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۷۸۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۷۹۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۸۰۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۸۱۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۸۲۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۸۳۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۸۴۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۸۵۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۸۶۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۸۷۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۸۸۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۸۹۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۹۰۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۹۱۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۹۲۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۹۳۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۹۴۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۹۵۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۹۶۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۹۷۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)
- ۹۸۔ ز آں شدہ ہر سایہ ہر پناہ
- ۹۹۔ ز خود گردیدہ بر بندہ ی جلوم کام جان
- ۱۰۰۔ عرنی آغاز گریہ کس باشد (۱۱)

یقیناً ۵۵ صفحات پر مشتمل ہیں اور ہر صفحہ میں ۲۴ بیتیں ہیں، اس طرح کل ابیات تقریباً ۱۵۰۰ ہوں گی، غزلیات حرث تہجی کے اعتبار سے ۳۳ - ۳۴ صفحے پر مشتمل ہیں، اس طرح کل ابیات تقریباً ۹۰۰ ہوں گی، رباعیات ۵۴ ہیں، آخری رباعی یہ ہے:

ایں طرف نہایت سحری و اعجازی  
چوں گشت کمل بقم پر وازی  
مجموعہ طراز قدس تا رخس یافت  
اول دیوان عرنی شیرازی

مغنی نماز کہ انچہ در مصراع رابع  
ایں رباعی احادیث تصانیف است و  
آں بیت و ششمین ست و انچہ عشرت است  
غزل کہ آں ودیت و ہفتاد غزل است  
و انچہ اٹ قطعہ و رباعی ازاں جملہ ودیت  
رباعی کہ ۴۰ بیت باشد دسی صد بیت قطعہ  
جو اشعار عرنی نے تقی کاشی کے پاس بھیجے تھے، اور جن کو اس نے ۱۰۱۴ء والے نسخے میں شامل کیا تھا، ان کا تعلق اس کے پہلے دیوان سے ہونا مشکل ہے، کیونکہ ۲۶ قصیدوں کے بجائے  
۲۸ قصیدے ہیں لیکن اس بات کا یقین ہے کہ اس کے زیادہ اجزاء دیوان اول کے ہیں،  
عرنی کے دیوان کا وہ نسخہ جو خان خانان کے حکم کے مطابق سر اجے اصفہانی نے ۱۰۲۴ء میں مرتب کیا  
تھا، اس کی اعتبار سے بہت اہم ہے، اس نسخے کی تفصیل عبدالباقی بناوندی نے آثار جمعی میں بیان کی ہے  
(باقی صفحہ ۱۴۰ پر)



عربی کے دیوان کا ایک نسخہ جو سنہ ۱۱۵۰ھ کا نوشتہ ہے اس میں قصیدوں کی تعداد ۲۳ ہے اگر ان میں سے ۲۰ خلاصۃ الاشعار کے زیر غور نسخے میں شامل ہیں۔

ذیل میں سنہ ۱۱۹۳ھ کے لکھے ہوئے نسخے کے اعتبار سے عربی کے ایران کے کلام کا نمونہ درج کیا جاتا ہے، پوری غزل تو نسخہ میں درج نہیں جو شعر اس میں ہیں ان پر نشان (x) لگا دیا گیا ہے،

بکاء جلوہ ازاں ماہ روی زیبارا	کہ جاں ز شرم نماید ز آتش مارا
نظر بحال دل آں پر غرور نکشاید	کہ سیر دیدہ نہ بیند متاع ینمارا
امید مغفرت بس مرا کہ ہم امردز	کہ می کشد غمت انتقام فردارا
بایں جمال جو آئی بروں بمعجز عشق	ز کام خلق برم لذت متاشارا
بت بخندہ مرا می کشد چه بد بختم	کہ دادہ خوی اجل بخت من میسارا
اگر اجازت عربی اشارہ فرماید	تنی کنم ز گھر گنج رمز ایارا
ازاں ز شربت صلح ہوا پر ہیزارت	کہ آتش تپ شوقم ز آنچنان تیزارت
چو زلف باز کنی مالہ خیزد از داسا	کہ دام ماہمہ ایں طرہ دل آویزارت

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۹) اور ساتھ ہی یہ بھی درج کیا ہے کہ اس پر خود عبدالباقی نے دیا ہے لکھا تھا، اس اہم دیوان کا ایک نسخہ مجلس شورائی ملی ایران کے کتاب خانہ میں موجود ہے، اس کا دیا ہے مفصل اور ۱۴ صفحات پر مشتمل ہے، یہ دیوان کا سب سے کامل نسخہ ہے جس میں ایران کے آٹھ ہزار کے قریب اشعار ہیں، اس دیوان کا ایک نسخہ پروفیسر محمد شفیع لاہوری کے کتاب خانے میں ہے کسی آئینہ صحبت میں اس اہم دیوان کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔  
۱۵ عربی کے ایک دیوان کا ایک نسخہ ڈاکٹر عبدالحق صاحب مرحوم نمبر سبک سروس کمیشن مدراس کے پاس تھا جبکہ کتاب خانہ میں ایران میں ہوئی تھی، نسخہ غالباً کربلاک کے شاہی خاندان کی ملک رہا ہے،

طرہ مشک بہ امان کو یکن باشد  
اگر چه تکیہ شیریں بدوش پر دیزاست  
سمند سی چہ بیہودہ رانی اسی فریاد  
کہ ہم غنائی گردوں نصیب شبیزاست  
چگونہ ان نظارہ ام شہی کہ مرا  
ز شوق روی تو تاحہ قدم نگہ خیزاست  
ستیزہ باخت بمیہ ان امتحاں عربی  
عنان کشیدہ چہ داری محل مہیزاست

خوش آنکہ حیرتم از جلوہ جمال تو باشد	ہجوم گریہ ام از بادہ وصال تو باشد
چنین کہ حسن ترافتہ دوست کردہ مذا	برای اہل قیامت چه در خیال تو باشد
بوصل چوں بگذارد ز حسرت تو ستر است	کہ مانع نگش ہم انفعال تو باشد
ز صنف خویش ہلاکم امید می ترسم	کہ زندہ مانم و این باعث مال تو باشد
دم زرع چون دیدم کسی بحال تو عربی	مگر کسی کہ دل از جاں کند حلال تو باشد
دل بشد فرزانہ عقل از فسون و لکیر شد	ملک شوقم را فریبت از پی تعمیر شد
نسبت دل با خرد و دیدم سی کم مایہ بود	برجنوں افزودش تا قابل زنجیر شد
یا فتم تعمیر رنگی چوں بالینم نشست	گر چه استغنائی حشش مانع تعمیر شد
کیدت تا گوید شیریں گریہ ہوا جلوہ ات	آب چشم کو یکن داخل بجوی شیر شد
گر ترابی مہر گفتم شکوہ مقصودم نہ بود	شکر در دغوشتن گفتم کہ بی تاثیر شد
بس کہ تا بگویم گرانبار از دل پر حسرت است	خلقی از ہمراہی تا بوت من د لکیر شد

با وجود آنکہ جہم از جانب عربی نبود  
بی زبانی ہیں کہ چوں قابل بصہ تعمیر شد  
تا کی از گریہ تو ان من بچشم تر خویش  
بعد ازاں ما و خجالت نصیحت گر خویش



مذکر خلاصۃ الاشعار

سو د از گرمی داغ جگر م خاکستر  
 بر ز لیا بر عشق بهین طعنه بس است  
 عشق در پیر بن یوسف کفانم سوخت  
 بس که پروانه بود شعله نزدیک خست  
 بدمردن بیزای باد بجای خاکم  
 عرّنی از نا صبح اگر منفعلم یاری شکر  
 که خجل نیستم از روی غم دلبر خویش

گر چشانی بملکات شنی صحبت خویش  
 چون بخیزد خودم ساخته تشنه کنون  
 کشته از کجا کشته شمشیر کجا  
 آدگر جای نه لمان کند از غیرت  
 ز مهر آمده ام بر سر بالین و دم نزع  
 دین خویش بوسه و لب خود بکند  
 جام می گیر و در باد و عصمت خویش  
 تو هم این لطف کن تا بکشم منت خویش  
 چون نازند شهیدان بتو بر حالت خویش  
 یارب آگاه شود درد تو از لذت خویش  
 حیث آید که گزادی بلم لذت خویش  
 چون در اندیشه بنیاد بتان صورت خویش

عرّنی از یادی وصل برم جوش و خروش  
 بس که بی یار دلم تنگ شد از صحبت خویش

بس که در د عالمی در عشق تنها می کشم  
 خار محنت ره می زند ای ساربان  
 چون برگ خود بمیرم رحم کن خونم بریز  
 عشق را در کت تناع بودم گفیت  
 ناله ام در از صنف فردا میکشتم  
 گرم راں محمل که ناگه خاری از پا میکشتم  
 که شهیدان تو فردا سر زشتا میکشتم  
 نیل بدنامی ست بر روی زینا میکشتم

مذکر خلاصۃ الاشعار

نامر با هست و خواهد بود و عرّنی سایه دیش  
 چند بر بستر از آن چشم فسون سازم  
 پا هم ای شیخ چه داری نیم آن پروانه  
 پای شهباز سلامت گمشاید که من  
 حیرت از بسکه عیان تاب الم نهشت  
 گفتگو نیست بیارم لب خاموشی  
 خوشن را از پی خواب و غنا میکشتم  
 تمکینه بر بالش حسرت کنم و باز افتم  
 که گرم بال بسوزند ز پرواز افتم  
 نیم آن مرغ که در جنگل شهباز افتم  
 که ز انجام ره عشق با غار افتم  
 که اگر لب بکشا نیم زخمن باز افتم

عرّنی آرام بخوار دلم آن رفت که من  
 از بر تمکینه که عیش بعد نماز افتم

خوش آن ساعت که میرفتی دی دیدار من  
 خوش آن ساعت که هرگز بر مراد ما نبود اما  
 خوش آن غیرت که می افروزد بیدارش اگر گاه بود  
 ز ذوق کشتن ما گرم خون گرمی دیدانم  
 قنائل از تویی بارید و حسرت می چکید از من  
 نصیحت های بی آبان گاهی میشنید از من  
 حدیث شکوه آمیزی بگوشتش میرسد از من  
 که ممنون اند فردای قیامت شنید از من

و لا امشب کجا بودی که محرم بودم و عرّنی  
 چه زهر آلود فشر با بجانش می خلید از من

میرم ز هجر دگویم یارب بحسرت من  
 بهنگام نزع اینست مقصود من که گریار  
 خوش ساعت که میگردم زگره محرم  
 از نادک تو عهدا دشوار میدهم جان  
 ز فتم که بهر محش عجز می کنم به عرّنی  
 کز داغ او سوزان کس را بکشد من  
 چیزی اگر نگردد و فهم از اشارت من  
 گردش بچین ابرو منع از نصیحت من  
 تا در دلت بماند یاد این شهادت من  
 بکودل کبش لطعم این اطاعت من



بہر وہ زخم جگر دامن کش حسان کردہ  
ستاگر نید از غمت اہل دروغ در صومعہ  
خوش بادل جمع آمدی نازان بحسن خدایتن  
ز نار عصمت پیشگان پوشیدہ عیب برہمن  
مہر و فارا جذب می باشد ای اہل طلب  
چشمی کہ بازش کردہ از گریہ دلے

در حشر اگر نشاء ست معذور باید داشتن

چشمی کہ از نظارہ آن چہرہ حیراں کردہ

جاں رفت و سوز داند دل ناتوان ہنوز  
ای عالم فراغ مرودت کہ بہت زان  
خاکم بباد رفت سرا سیمہ ہر طرف  
الیرکاری تو بخون می طیبہ دل  
تا بوت من رداں شد بہر دواعی او  
جاں گریہ ناک ماند از ان اتا ہنوز

عرفی اگر چہ خفت بخلوت سرا ی خاک

بند در ہم ز غوی تو راہ فناں ہنوز

حسب ذیل ۱۳ مختلف اشعار ۱۱ غزلوں کی ہیں، جو ۱۳۹۳ھ کے قبل لکھی ہوئی ہیں، اگر

۱۲ غزلیں مطبوعہ دیوان سے خارج ہیں، اس لیے صرف ۱۳ اشعار درج ہیں،

تا فتم ذوقی کہ نبود انتقام آنرا

نوا کی مرغ چین گریہ آورد ورنہ

مرا بایں ہمہ تا تم ہوا ی بارغ کجاست

بروی غیر چہ خدی بہن تبسم کن  
کشیدار خدی و عد ہزار شہید  
چنان بہ تیغ ز د آں غمرہ دوش عرفی  
چہ لذتی ست ز صد زخم تیغ صیدی را  
لطفش فرو د شکریاں داغ جاگد از  
شادم از سنگ لیہامی بت خدیش کہ او

آنک از ابر من در حرم وصل ہست

بہر کسی کند کرمی و از احوال من غافل

خواہد چشمش از دیدار خوباں ہرگز

خدا را در پناہ خود نگہدار لبش آن نہ

بزیخ و خم و ہنگام باز خواست ترا

غزل کے ان اشعار کے علاوہ دو قصیدوں کے ۸ شعروں ہیں، ان میں پہلا قصیدہ نعتیہ ہے،

ان کے پانچ شعر منقول ہیں، یہ قصیدہ دیوان میں موجود ہے، اگر دوسرا قصیدہ دیوان میں شامل نہیں

ہے، پہلے قصیدے کا مطلع یہ ہے (مگر یہ مطلع خلاصۃ الاشعار میں منقول نہیں ہوا ہے)

آمد آشفۃ بخوابم ششی آن مایہ ناز

تذکرہ نہ کور کے اشعار یہ ہیں :

آنکہ گر رخس برا فلاک جرم گزد

دائکہ گرافعی ز محشر رود داندین خاک

اعتساب تو اگر عارض نہی افروزد

ای سراپردہ عصمت ز تو باز ساز

پشت سر فلک از فتن کش سینہ باز

دل محمود بردن آورد از زلف امان

ای سراپردہ عصمت ز تو باز ساز



زخمہ ہر چند کہ انگشت زند برب تار  
ہر حدیشے کہ رضایت بسما عیش نبود

نغمہ از بیم نیار دکہ برآرد آواز  
از در گوش سر اسیمہ بلب گرد باز

گر بہ ہنگام نگارند گی تمناش  
کاک نقاش و مادام حدان بال بدم  
راکش را بشتاب آورد از سیدب اگر

را کہی طرح شود تا کشش تنک بجام  
بس کہ در حالت پرداز کند عزم خرام  
در عنان بار کشیدن بقبب ماند کام

(باقی)

دارالمصنفین کی نئی کتاب

## ہندوستان عربی کی نظر میں (جلد اول)

یعنی ہندوستان کے متعلق قدیم عربی مصنفین خصوصاً جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کے بیانات اور ان کا اردو ترجمہ اس میں جاخط، ابن خرداداذہ، سلیمان تاجر، ابو زید سیرانی، بلاذری، یعقوبی، ابن نعیم، حمدانی، ابن رستہ، بزرگ بن شہر آشوب، ابن مسعودی، بطریق طاهر مقدسی، اصطخری اور بشاری مقدسی کی کتابوں، سفرناموں اور تاریخوں سے ہندوستان کی تاریخ سے متعلق سارے اقتباسات پوری دیدہ ریزی کے ساتھ جمع کر دیے گئے ہیں، اور ان ہی کے مقابل دیگر کالم میں ان کا نہایت سلیس اور عام فہم اردو ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے، تاکہ ہندوستان کی تاریخ پر کام کرنے والے اور اس کا بھی جن کی عربی کتب دسترس نہیں ہو اس کو اسے طور پر مستفید ہو سکیں شروع میں ناظم شعبہ علمی جناب مولانا حسین احمد ندوی کے قلم سے ایک مختصر دیباچہ بھی ہے جس میں اس کتاب کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے، یہ دارالمصنفین کے پیش نظر سلسلہء تاریخ ہند کی ایک اہم کتاب ہے،

صفحات ۴۴، ۴۵، ۴۶، قیمت: ۲۰ روپے غیر مبلدے

مینجر

## اسلامی فکر میں وحدة الوجود کا نظریہ

از مولانا عبدالحی صاحب چشتی فاضل دیوبند صدر مدرس دارالعلوم ہند وہ ہونگلی

(۲)

جہاں تک وحدة الوجود اور شہود کے درمیان اختلاف کی نوعیت کا تعلق تھا، مذکورہ بالا تحریر سے واضح ہو گیا، اب نفس مسئلہ اور مخالفین و متعصبین کے اعتراض کی نوعیت کی تحقیق اجمالاً پیش کی جاتی ہے، مسئلہ وحدة الوجود کا لفظی اور معنوی تبصیر و تشریح میں مختلف طبقوں کے مختلف خیالات ہیں، کچھ لوگ وحدة الوجود کو وحدۃ الوجود مراد لیتے ہیں، یہ تشریح سراسر اسلام کے خلاف اور کھلا ہوا کفر و زندہ ہے، اس قسم کا تصور اہل یونان اور قدیم ہندوستان کا ہے، مستشرقین کی تحقیق اینق میں مسلمانوں نے نظریہ وحدة الوجود کو ہندو دھرم اور فلاسفہ یونان سے اخذ کیا ہے، جو سراسر غلط ہے، مگر ایک طبقہ نے جو مستشرقین سے متاثر ہے اور اس کے ہر فیصلہ کے سامنے تسلیم خم کر دیتا ہے، بے چون و چرا اس کو تسلیم کر لیا، حالانکہ صوفیاء اسلام کے وحدة الوجود اور ہندی دیونانی وحدة الوجود میں وہی فرق ہے جو شرک و توحید میں ہے، مستشرقین یورپ نے اس تحقیق میں جو ٹھوکر کھائی ہے وہ دراصل اپنے ان اصول موضوعہ کی بنا پر کھائی ہے، جو انھوں نے تحقیق و تیسرچ کے لیے وضع کیے ہیں، ہم انشاء اللہ آئندہ ان کی غلطیوں کو آشکار کریں گے،

نظریہ وحدة الوجود کے ابطال پر جو ردیہ علامہ ابن تیمیہ نے اختیار فرمایا ہے، وہ بھی اسلامی فکر کا تاریخ کا ایک سانچہ ہے، علامہ کی جلالت قدر اور عظمت شان کی بنا پر بہت مسلمانوں نے انکے



بند کر کے ان کی تقلید کی اور جو شخص بھی وحدۃ الوجود کی مخالفت کرتا ہے اس کو علامہ کے بیانات سے پرہیز  
تائید مل جاتی ہے، بہر حال ایک طرف مشترکین اور ان کے متقلدین دوسری طرف علامہ اور ان کے متبعین  
نے وحدۃ الوجود کے خلاف ایسا مظاہرہ کیا کہ اس کے حقیقی خدوخال بالکل چھپ گئے، ہمارے فاضل  
مفتون نگار جناب حافظ صاحب نے بھی علامہ ہی کے اسلحہ خانہ سے مسلح ہو کر وحدۃ الوجود پر حملہ کیا ہے اور  
اپنے لگان میں شیخ اکبر اور عبد اللہ دس گنگوہی جیسے نامور بزرگوں کو بھی چپ کر دیا، علامہ ابن تیمیہ کے  
بارے میں ہمارا کچھ کہنا چھوڑا منہ بڑی بات ہو گی، لیکن جناب حافظ صاحب کا اتنا دریافت کرنے کی جرات  
ضرور کریں گے کہ انھوں نے وحدۃ الوجود کے ابطال میں بار بار جو یہ فرمایا ہے کہ وحدۃ الوجود کی بنیاد  
جو کہ وجود مطلق پر ہے، اور وجود مطلق کا وجود فی الخارج باطل ہے، اس لیے وحدۃ الوجود بھی باطل ہے،  
بعض دوسرے لوگوں کی تحریروں سے بھی ایسی ترشح ہوتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا سنگ بنیاد وجود مطلق  
ہے اور وجود مطلق کا وجود فی الخارج باطل ہے، لہذا وحدۃ الوجود بھی باطل ہے،

کیا حافظ صاحب اس کی وضاحت کریں گے کہ وحدۃ الوجود اور وجود مطلق میں کوئی ایسا لازم  
ہے جس سے ان دونوں کا انفکاک محال ہو یعنی جب وجود مطلق کا اثبات ہو گا تبھی وحدۃ الوجود کا  
اثبات ہو گا، ورنہ ہو گا، اور کیا وحدۃ الوجود اور وجود مطلق موقوف و موقوف علیہ ہیں کہ اگر موقوف علیہ  
و موقوف موقوف بھی نہ پایا جائے، کیا حافظ صاحب کے نزدیک اثبات وحدۃ الوجود کے لیے وجود مطلق کے  
لفظی گورکھ دھندے کے علاوہ دوسرے دلائل اور براہین قائم ہی نہیں ہو سکتے، کاش حافظ صاحب  
ایسے دقیق اور باریک مسئلہ پر کلم اٹھانے سے پہلے وقتِ نظر سے مسئلہ کے پورے ماحول و ماحول کا مطالعہ  
فرمائیں گے،

حافظ صاحب کو اگر احتیاق حق مقصود ہے تو ان کو سمجھنا چاہیے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے اثبات  
کے لیے وجود مطلق جیسے لفظی اور اصطلاحی جھگڑوں میں پڑے بغیر بھی دلائل و براہین قائم ہو سکتے ہیں

اور میں چنانچہ ہم مولانا محمد قاسم ناوٹوئی قدس سرہ کی وہ تحریر پیش کرتے ہیں جس میں انھوں نے وحدۃ الوجود  
کے اثبات کے لیے ان تمام لفظی اور اصطلاحی جھگڑوں کو چھوڑ کر جن میں اصل مسئلہ ہی چھپ گیا تھا بالکل  
نئے انداز سے اس کی گہرہ کشائی فرمائی ہے جس سے اصل مسئلہ اپنے حقیقی خدوخال کے ساتھ پوری طرح نمودار  
ہو گیا ہے، یہ تحریر اردو میں ہونے کے باوجود ذرا مشکل ہے، لیکن وحدۃ الوجود جیسے باریک اور مشکل  
نئے کچی رکھنے والوں کے لیے اس کا سمجھنا زیادہ دشوار نہیں ہے، مولانا محمد قاسم ناوٹوئی قدس سرہ اپنی  
تحریری بہ جمالِ قاسمی میں ارشاد فرماتے ہیں کہ

ماخذوم من لفظ وحدۃ الوجود یوں تو ہر خاص و عام کی زبان پر چڑتا ہوا ہے، پر  
اس ایک لفظ کو دیکھا تو باعتبار مذاق اور نیز باعتبار فہم کہیں اس لفظ کے کچھ معنی ہیں کہیں کچھ معنی  
ہیں، اہل حال اور جو ان کے کلام کو بے سوچے تصدیق کرتے ہیں تو وہ وحدۃ الوجود دہوتے ہیں  
اور وحدت موجودات مراد لیتے ہیں، اور جو لوگ الفاظ سے موافق ہدایت و دلالت غنمی مانی  
تک پہنچتے ہیں، ان کے یہی کب بند آئیں گے، وہ تو وحدۃ الوجود سے وحدانیت صفت و جہ  
ہی مراد لیں گے، وحدت موجودات یعنی موصوفات بالوجود ہرگز اس لفظ سے نہیں سمجھے سکتے،  
جب یہ بات ذہن نشین خدام و الامتھام ہو چکی تو اس نیا ذہن کی بھی نیلے، وحدت موجودات  
تو حال ہے اور وحدت وجود حقیقت الحال، اول نقطہ شہود اور مشاہدہ عالی سے متعلق ہے،  
واقفیت سے اس کو کچھ علاقہ نہیں اور اس لیے اس وحدت وجود کو اگر وحدت شہود کہیے تو  
بجا ہے، اور وحدت وجود بمعنی اشخاص و صفات وجود امر واقعی خارجی معلوم ہوتا ہے، اس کا  
مشاہدہ تو ان لوگوں کا کام ہے جو مغلوبِ بحال نہیں، اور اس لیے ان کو ابنِ الحال نہیں کہہ  
خطابِ ابوالحال ان کو مناسب ہے، پر براہِ استدلال ہم سے خستہ حال بھی اس مضمون تک  
پہنچ سکتے ہیں، اس امر سائی پر اتنی رسائی تو ہم سے گنہگاروں کو بھی حاصل ہے کہ تمام



صفات کا پھیلاؤ عالم میں بطور عروض ہے، شرح اس معنی کی یہ ہے کہ انصاف کی کل دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ صفت اپنے موصوف سے صادر ہوا اور اس کا موصوف اس کے حق میں مصدر ہو یعنی صفت مذکورہ موصوف مذکور کے حق میں عطا وغیرہ ہو بلکہ خانہ زاد ہو، مثلاً جیسے مظاہر حرارت آتش اور نور آفتاب، آتش اور آفتاب کے حق میں صفت خانہ زاد اور ان ہی سے صادر نظر آتے ہیں، عالم اسباب میں کوئی سبب ایسا نظر نہیں آتا جو آفتاب اور آتش کے حق میں اسی طرح واسطہ حصول نور و حرارت ہو جیسے آفتاب و آتش زمین و آسمان وغیرہ کے حق میں واسطہ حصول نور و حرارت ہو جاتی ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ صفت اپنے موصوف پر خارج سے آکر واقع ہوئی ہو، وہ صفت اس موصوف کے حق میں صفت خانہ زاد نہ ہو بلکہ عطا، غیر ہو، اس قسم کو عرض کہیے تو بجا ہے اور اس وقوع صفت کو عرض کہیے تو زیبا ہے، اور میں نے جو یہ عرض کیا تھا کہ صفات کا پھیلاؤ عروض سے ہوتا ہے، اس عرض سے یہی عرض مراد تھا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مصدر صفت تو ایک ہی ہوتا ہے اور اسی کو موصوف بالذات اور موصوف اول حقیقی بھی کہنا چاہیے، اگر اس کی وجہ ضروری نہ ہو تو خدا کی وحدانیت بھی ضروری نہیں ہو سکتی، مطلب یہ ہے کہ خدا اس ذات پاک کو کہتے ہیں کہ خود مصدر وجود ہوا اور سوا اس کے اوروں کا وجود اس کی عطا ہوا اس کے صادر ہو کر اوروں پر واقع ہو سوا اگر مصدر و صفت کی وحدت بحیثیت مصدریت ضروری نہ ہو اگرے اور مقتضائے ذات مصدر وحدت نہ ہو تو خدا کی وحدانیت بھی ذاتی اور ضروری نہ ہوگی، اگر ہوگی تو کسی علت خارجہ کے باعث یہ وحدت اور وحدانیت ہوگی اور ظاہر ہے کہ جو صفت کسی علت خارجہ کے باعث ہوا اگر ہے وہ و صفت موصوف کے حق میں و صفت ذاتی بمعنی مقتضائے ذات نہیں ہوتا اور نہ علت خارجہ کی ضرورت ہی

کیوں ہوتی، بلکہ ایسا و صفت بسا اوقات معرض زوال میں رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حرارت آب گرم جو علت خارجہ یعنی آتش کی بدولت اور نور زمین جو علت خارجہ یعنی آفتاب کی بدولت چمک رہا ہے، اکثر زائل ہو جاتا ہے، عرض قیام و وقف ایسی صورت میں قیام علت خارجہ ہوتا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ مصدر و صفت اور موصوف حقیقی وہ علت خارجہ ہوتی ہے، سو وحدانیت مصدر وجود یعنی ذات باری تعالیٰ اگر مقتضائے ذات باری نہ ہو تو پھر یہ وحدانیت علت کا فیض ہوگا اور وہی موصوف حقیقی وحدانیت کا ہوگا، خدا کی وحدانیت حقیقی اور ذاتی نہ ہوگی، علاوہ بریں ایک و صفت کے لیے متعدد مصدر بمعنی مذکور ہو سکتیں تو ان کا تعدد ایک حرمت غلط ہو جائے، آخر اس قدر تو یہی ہو کہ جب عدد و زمانہ اول صادر کو مصدر میں ماننا پڑے گا، پھر جب ایک صادر ہے اور دو ہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں و صفت صادر کے لیے ایسے ہیں جیسے پانی کا منبع پانی کے لیے یعنی وہ دونوں فقط گذرگاہ و صفت مذکور ہیں، و صفت کہیں اور سے آتا ہے اور ان دونوں میں سے کسی کا ہر چلا جاتا ہے، اس صورت میں تو وہ دونوں مصدر حقیقی نہ ہوں گے کیونکہ اس صورت میں و صفت مذکور ان کے حق میں عطاے غیر ہوا خانہ زاد نہ ہوا، اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان دونوں میں تعدد حقیقی نہیں ہے، بلکہ شے واحد جیسے کسی کے حساب یحییٰ اور کسی کے حساب یسار ہو جاتی ہے، یہاں بھی تعدد اعتبار ہی ہے، جو باوجود وحدت عبادیہ تعدد ہے، الحاصل بشرط عقل سلیم یہ بات ضروری تسلیم ہے کہ و صفت صادر واحد ہوگا تو مصدر بھی واحد ہی ہوگا، ہاں خلق متعدد و واحد حقیقی سے اسی طرح منظور ہے جیسے ایک آفتاب سے موافق اشکال مختلفہ و تشدائوں، اور صحن خانوں کی دھوپ کی شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں، سو عدد و کو خلق پر قیاس کرنا اپنی غلطی ہے، عدد و میں اسی شے کا وجود ہوتا ہے



جو صادر ہوتی ہے، اور وقت صدر فقط اس کا ظہور ہوتا ہے اور غیروں کو عطا کرنا اس پر موقوف ہوتا ہے، اور خلق یعنی پیدا کرنے میں اول عدم ہوتا ہے اس کے بعد وجود کی نسبت آتی ہے، درز پیدا کرنے ہی کی کیا ضرورت تھی، باقی مثال درکار ہو تو نور آفتاب تو آفتاب سے صادر ہے، اسی لیے اول آفتاب میں تسلیم کرنا ضرور ہے اور اشکال مذکورہ کو آفتاب سے صادر نہیں کہہ سکتے درز اول آفتاب میں ان سب کا ہونا ضرور تھا، ہاں آفتاب کے باعث اشکال مذکورہ پیدا ہو جاتی ہیں، یہی بات کہ اگر یہی بات ہے تو کثرت صفات ہر کی کیا صورت ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صفات باری سب باہم مترتب ہیں مساوی المراتب نہیں، چنانچہ وجود پر تمام صفات کا توقف بدیہی ہے، اور علم پر ارادہ کا تعلق موقوف اور قدرت اور تکوین کا تعلق ارادہ پر موقوف اور ظاہر ہے یہ توقف اسی ترتیب کا ثمر ہے، اگر باہم ترتیب وجود ہی نہیں تو اس توقف کی کیا ضرورت تھی، ہاں اگر یوں کہیے کہ جو موقوف علیہا ہیں وہ مصدر ہیں اور جو صفات ان پر موقوف ہیں وہ ان سے صادر ہیں تو البتہ یہ توقف بھی ضروری ہوگا، یعنی جب ایک صفت دوسری صفت کے حق میں اسی طرح علت وجودی ہوئی جیسے جسم سطح کے حق میں تو جیسے سطح کا تعلق کسی چیز کے ساتھ ہے جسم ممکن نہیں ایسے ہی تعلق صفت مطلقہ بے تعلق اس صفت کے جو علت ہے ممکن نہ ہوگا، سو ہم علت اسی کو کہتے ہیں کہ جو مصدر ہو، بالجملہ صفات باہم مترتب ہیں، اور اسی لیے ایک دوسرے کے حق میں مصدر ہے، پر ذات باری خود بے واسطہ مصدر صفات واحدہ وجود ہے یہ صفت بے واسطہ اور سوائے اس کے اور صفات باواسطہ بطور مذکورہ خدا کے حق میں خائراں ہیں اور سوائے اس کے اور جہاں کہیں یہ صفات جلوہ افروز ہیں وہ خدا ہی کی عطا ہے، بالکل مصدر وصف تو ایک ہی ہوتا ہے، پر معروض کثیر ان ہی کی کثرت صفات کے پھیلاؤ کے

حق میں علت ہے، اور اس وجہ سے صفات میں وحدت ہے اور موصوفات میں تعدد اور کثرت، اور اس کی ظاہر مثال جس سے وحدت صفت اور کثرت موصوفات عیاں ہو جائے کشتی کی چال میں سے نکل سکتی ہے، یعنی کشتی اگر متحرک ہو تو بالبدست کشتی اور چیز ہے اور کشتی نشین اور چیز، پھر ان میں سے بھی میں اور ہوں اور تم اور، زید اور ہے اور عمر اور، مگر با این ہمہ یہ بدیہی ہے کہ حرکت ایک ہے، غرض صفت ایک ہے اور موصوفات متعدد، اتنی بات ہے کہ صفت حرکت ایک طرف حقیقی ہے اور دوسری طرف مجازی، ایک طرف سے صادر ہے اور دوسری طرف وہی واقع، یہی وجہ ہے کہ کشتی نشین حرکت، سکون ہر بطور جهت حرکت، استقامت و استدارت حرکت، وقت و زمان حرکت میں اس کے تابع ہیں، اگر اس کی طرف سے یہ وقوع اور یہ عطا نہ ہوتی تو یہ اتباع بھی نہ ہوتا، استقلال ہوتا، سو یہی صورت وجود اور صفات باقیہ میں سمجھ لیجئے۔

اس تقریر مختصر سے وحدت وجود بمعنی وحدت صفت وجود بھی واضح ہو گئی، اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ جیسی باوجود وحدت حرکت متحرک جدا جدا ہیں، کشتی جدا اور کشتی نشین جدا، اور پھر کشتی نشین بھی باہم ایک نہیں ہیں، جدا جدا ہیں ایسے ہی واجب الوجود جدا ہے اور ممکن الوجود جدا، اور پھر ان میں سے بھی میں اور ہوں اور تم اور، یہ نہ کہیے تو کیا کہیے، تمام ہر اہل غلط ہو جائیں.....

الحاصل وحدت موجودات ایک امر مشہور ہے واقعی نہیں، پر وحدت وجود



امرداتی ہے، اور نہ مثل خدا ہر موجود خدا ہو یعنی جب صفت وجود ممکنات کو قبضہ نہ سمجھے اور اس کی طرف سے صدور اور ان کی طرف وقوع نہ مانے تو ہر ایک اپنے اپنے وجود میں متقل ہوگا اور ہر ایک غنی اور مثل خدا خدا سے متغنی، چنانچہ ظاہر ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم قدس سرہ کی مذکورہ بالا تحریر سے پوری طرح واضح ہو گیا کہ وحدۃ الوجود کی حقیقت کیا ہے، اور اس کے دلائل و شواہد کیا ہیں، خصوصاً حرکت کشتی اور حرکت کشتی نشین کی مثال سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایک حرکت سے بہت سے متحرک کس طرح ممکن ہیں، بلکہ بالکل ممکن ہیں، اسی سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ایک وجود سے متعدد موجود بھی کس طرح ممکن بلکہ بالکل ممکن ہیں۔ وحدۃ الوجود کی اس تشریح سے نہ کوئی استحالہ لازم آتا ہے اور نہ خلافت شریعت، نہ مخلوق کا خالق ہونا نہ خالق کا مخلوق ہونا، نہ واجب کا کثیر ہونا، نہ کثیر کا واجب ہونا،

حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کی جس شدت سے مخالفت کی گئی، یہ مسئلہ اسی قدر واقع اور حق کے مطابق ہے، بلکہ دین و اسلام کی حقیقی روح اسی میں مضمر ہے،

(باقی)

لے جمال تاسی۔

**تصحیح :** گزشتہ پرچہ میں ص ۶۶ کی آخری دو سطروں اور ص ۸ کی پہلی سطریں وحدۃ الوجود کے بجائے وحدۃ الوجود چھپ گیا ہے، ناظرین تصحیح فرمائیں۔

## علمائے اسلام حصہ اول

یہ کتاب دوسری صدی سے لیکر خاندان خیر آباد و ننگی محل تک کے تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات میں ہے۔ جلد اول پانچویں جہتی تک کے علمائے کمال پر مشتمل ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے،

(از مولانا عبد السلام ندوی مرحوم) صفحات ۴۰، ۵۰ صفحہ قیمت پندرہ روپے

## ملفوظات جلد اول

انوار الہوالکلام - مرتبہ علی جواد زیدی، ضخامت ۲۰۰ صفحے، کتابت و طباعت علی

قیمت معرناشر ثقافتی کمیٹی، جشن بہار کشمیر - سری نگر - کشمیر۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی وفات ۱۹۵۸ء کے بعد سے اب تک دو ڈھائی سال کے اندر ان کی یادگار میں متعدد کتابیں اور اخباروں کے نمبر شائع ہو چکے ہیں، اسی سلسلہ کی ایک کڑی انوار عظیم کشمیر محترم بخشی غلام محمد کی علم دوستی اور ان کے پرائیوٹ سکریٹری علی جواد زیدی کی خوش کردہیوں منت ہے،

کشمیر میں کئی سال سے جشن بہار منایا جاتا ہے، اسی "جشن بہار" میں علی جواد زیدی صاحب نے عظیم بخشی غلام محمد کے مشورہ کے مطابق "آزاد سمینار" کے نام سے ایک بزم علمی منعقد کی، جس میں مولانا آزاد کے مختلف واقف کار، ملک فضلہ اور لیڈروں نے حصہ لیا، اس سمینار میں مولانا آزاد کے بارے میں جو تحریریں پڑھی یا تقریریں کی گئیں ان کو علی جواد صاحب زیدی نے بڑے سلیقہ سے مرتب کر کے انوار الہوالکلام کے نام سے شائع کر دیا ہے، جس کی اشاعت کا خرچ کشمیر گورنمنٹ نے برداشت کیا ہے جن لوگوں نے اس سمینار میں حصہ لیا ان میں بخشی غلام محمد صاحب، وزیراعظم کشمیر، خواجہ غلام الہدیٰ، ڈاکٹر بی ڈی کیسکر، ڈاکٹر گوپال ریڈی، ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، مولانا سید اختر علی تھری، ڈاکٹر نبیوت سیام لال، ڈاکٹر جسٹس رضی فضل علی، خلیل الرحمن اعظمی، اختر ادوی، علی جواد زیدی وغیرہ شامل ہیں، اس مجموعے میں غلام الہدیٰ صاحب کا عالمانہ مقالہ "مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ" خواجہ احمد فاروقی



مطبوعات جدیدہ

کا مقالہ مولانا آزاد کی صحافتی عظمت، مولانا اختر علی صاحب تلمیہ کا مقالہ مولانا آزاد کی نفسی زندگی اور ان کی زندگی کا مجموعہ کا مقالہ "معمار اتحاد و آزادی" بہت ہی چارہ معلومات اور سنجیدہ ہے، خلیل الرحمن اعظمی اور اختر اور نبوی کے مقالے بھی اچھے خاصے ہیں۔ یہ کتنا غالباً مبالغہ نہ ہوگا کہ اوسر دو برس میں مولانا آزاد پر ان میں جتنی کتابیں اور اخباروں اور رسالوں کے نمبر شائع ہوئے ہیں ان میں یہ مجموعہ سب سے بہتر اور جان ہے جس کے لیے وزیر اعظم کشمیر اور علی جواد صاحب زیدی مبارک باد کے مستحق ہیں،

مقالات سیرت - اڈاکٹر محمد آصف قدوائی، صفحہ ۲۸۰، کتابت و طباعت علی

قیمت للبر، ناشر مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، ندوۃ العلماء، لکھنؤ،

سیرت نبوی کا مشکل ہی سے کوئی پہلو ایسا ہوگا جس پر دنیا کی کسی بھی زبان میں لٹریچر موجود نہ ہو، عربی زبان کو اس کا ماخذ ہے، لیکن اردو زبان میں بھی اس سے کم اہم کتابیں تصنیف نہیں ہوئی ہیں، لیکن اپنی قدامت اور کثرت تصانیف کے باوجود یہ موضوع آج بھی بالکل نیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحب سیرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کا پیغام اور ان کی سیرت انسان کے کسی خاص گروہ کسی خاص زمانہ یا کسی خاص مقام کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ اس میں ہر زمانہ اور ہر مقام کے انسانوں کی ذہنی و عملی راہنمائی کا سامان موجود ہے، اور چونکہ انسان کا ذہن تغیر پذیر ہے جس کی وجہ سے زبان و ادب اور سیاسی و تمدنی قدردوں میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں اس لیے ہر زمانہ میں انسان کے ذہن و دماغ میں طبیعیات سے لیکر ابد الطبیعیاتی مسائل تک کے بارے میں نئے نئے سوالات پیدا ہوتے رہتے ہیں، اور اس کے نتیجے میں نہ صرف مسلمان بلکہ بہت سے غیر مسلم بھی ان مسائل کا حل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور ان کے پیغام میں ڈھونڈتے ہیں، چنانچہ جن بزرگوں نے اسلام کا ترجمانی اور آپ کی سیرت و فرائض انجام دیا ہے انھوں نے ہمیشہ اس ضرورت کو سامنے رکھ کر انجام دیا ہے، خاص طور پر اردو زبان میں کم از کم سیرت پر جتنی اہم کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں مقصد کو ضرور پیش نظر رکھا ہے کہ اس کے ذریعے مسائل کا

مطبوعات جدیدہ

سیرت نمبر ۲ جلد ۸۶

کا تعلیم یافتہ گروہ کے ذہنی تسکین کا سامان فراہم کیا جائے، قاضی سلیمان منصور پوری، علامہ شبلی نعمانی، سید سلیمان ندوی خصوصیت سے اس بارہ میں ممتاز ہیں، خاص طور پر مولانا سید سلیمان ندوی کی خطبات میں اس تو اس موضوع پر شاہکار ہے۔

"مجلس تحقیقات اور نشریات اسلام" کے قیام و بقا کا بنیادی مقصد مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے الفاظ میں یہ ہے کہ "تعلیمیات مسلمانوں اور غیر مسلم اصحاب کے لیے سنجیدہ، پرمغز، جانچ و موثر، قابل افروز اور یقین افزا اسلامی لٹریچر تیار کرنا اور پہنچانا ہے۔" چنانچہ اس مقصد کے پیش نظر مجلس نے اپنی مطبوعات کا آغاز مقالات سیرت سے کیا ہے جو اس کے لیے نیک فال ہے۔

اس میں مجلس کے ایک رکن خاص ڈاکٹر محمد آصف قدوائی کے آٹھ مقالے اور تین ضمیمے شامل ہیں، پہلا مقالہ اسلام میں نبوت کا تصور، دوسرا اور تیسرا حیات طیبہ، چوتھا معجزے، پانچواں خلیفہ عظیم، چھٹا پیغمبر اسلام اور تلوار، ساتواں کامیاب ترین پیغمبر، آٹھواں سرور کائنات پر ہے، پھر ضمیمے میں چند خطبے، حدیثیں اور دعائیں ہیں،

ڈاکٹر آصف صاحب نے بڑی محنت، دل سوزی اور سلیقہ و اختصار سے ان تمام پہلوؤں پر بالکل جدید انداز اور شگفتہ زبان میں مواد فراہم کر دیا ہے، جدت و شگفتگی کے ساتھ ان کے عالمانہ اور فرائض دلال نے کتاب کو اور زیادہ موثر اور وسیع بنا دیا ہے، موعود انگریزی لٹریچر سے بھی اچھی طرح واقف ہیں، اس لیے انھوں نے اس موضوع پر انگریزی کے پورے ذخیرہ سے فائدہ اٹھایا ہے جس نے کتاب کو اور زیادہ با وزن بنا دیا ہے۔

یہ کتاب جس مقصد کے پیش نظر لکھی اور شائع کی گئی ہے، انشاء اللہ اس میں اسے پوری کامیابی ہوگی، اس کتاب ہی سے ہمیں مجلس تحقیقات کے بارے میں اچھی تو قعات قائم ہو گئی ہیں انیس ایچ ایچ بیٹا لکچر بن ماحرہ - مرتبہ مولوی عبد الرشید نعمانی، ناشر اصح المطابع و (دعویٰ)



کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ، کراچی، صفحات ۵۶، تقطیع بڑی،

حدیث نبوی کی مشہور چھ کتابوں میں ایک سنن ابن ماجہ بھی ہے، صحاح کی دوسری کتابوں کی طرح علمائے امت نے سنن ابن ماجہ کے ساتھ بھی کافی اعتناء کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی کئی کئی سے زیادہ تشریحات اور تعلیقات لکھی گئیں، اس کے شارحین میں امام ذہبی، ابن ملحق، حافظ منطانی، جب حبشی جیسے سرآمد روزگار محدثین شامل ہیں، خود ہندوستان میں متعدد علماء نے اس پر غائے کمال میں جن میں علامہ ابوالحسن سندھی کا حاشیہ زیادہ متداول اور معروف ہے،

ذریعہ رسالہ میں مولوی عبد الرشید نعمانی نے جو متعدد علمی کتابوں کے مصنف اور مرتب ہیں، ابن ماجہ اور ان کی سنن کا تعارف اور علم حدیث میں ان کا مقام مقرر کرنے کی کوشش کی ہے جس میں بڑی حد تک کامیاب ہوئے ہیں، اگرچہ سنن ابن ماجہ کا مقدمہ ہے، مولوی عبد الرشید نعمانی کا مطالعہ وسیع ہے، اس لیے انھوں نے تقریباً تمام متداول مأخذ سے اس موضوع کی اکثر ضروری معلومات فراہم کر دی ہیں، اس ضمن میں انھوں نے تیسری صدی تک حدیث کی جمع و تدوین اور کتابت کی تاریخ بھی بیان کر دی ہے، اس کتاب سے ابن ماجہ کے مقام اور سنن کی علمی حیثیت کے سمجھنے میں مدد ملے گی، لیکن اس رسالہ میں یہ نمایاں کمی محسوس ہوتی ہے کہ اس میں نہ تو ابن ماجہ کے رجال پر کوئی مفصل بحث کی گئی ہے نہ کم از کم مشاہیر رجال کی کوئی فہرست اس میں شامل کی گئی ہے، اور نہ کتاب کی اندرونی شہادت سے اس پر بہت زیادہ کام لیا گیا ہے، پھر اس میں بعض غیر متعلقہ بحثیں بھی شامل کر دی گئی ہیں جس کی وجہ سے پڑھنے والے کی توجہ کہیں کہیں اصل موضوع سے ہٹ جاتی ہے۔

سوز و ساز - از فاروق پانپاری، ۱۰ صفحے، کتابت و طباعت بہتر، ناشر انجمن تعمیر و بنائے

پتہ: کتاب محل، دال منڈی، بنارس۔

فاروق صاحب ایک کہنہ مشوق اور پاکیزہ مذاق شاعر ہیں، ان کو علامہ اقبال سے غالباً شرف

بھی حاصل ہے جس کا اثر ان کے کلام پر بھی ہے، فاروق صاحب نظم اور غزل دونوں صنف میں طبع آزمائی کرتے ہیں، مگر ان کو غزل سے زیادہ نظم سے مناسبت معلوم ہوتی ہے، اور ان کی اکثر نظمیں شاعرانہ محاسن سے آراستہ ہیں، لیکن بعض نظمیں سننے میں جتنی بھی معلوم ہوتی ہیں، پڑھنے میں اتنی پرتاثر نہیں معلوم ہوتیں، پھر جن موضوعوں پر شاعر نے نظمیں کہی ہیں ان میں مزید گہر سے اور وسیع مطالعہ کی ضرورت تھی، علامہ اقبال کی شاعری کی قدر و قیمت محض ان کی شاعرانہ بلند پروازی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں گہرائی اور گیرائی کے ساتھ فکر انگیزی بھی ہے، اور اس کے لیے دماغ سوزی کے ساتھ دلسوزی کی بھی ضرورت ہوتی ہے،

حنِ فروغ شمعِ سخن دور ہے آئندہ پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

مگر ان باتوں کے باوجود ان کا پاکیزہ کلام پڑھنے اور انکا مجموعہ ذاتی لا بریریوں میں رکھنے کے قابل ہے،

سد باب ذریعہ - علامہ ابن قیم، مترجمہ مولانا عبد اللہ عیسیٰ، صفحات ۶۴، قیمت ۱۰/-

مکتبہ نشاۃ ثانیہ منظم جاہی مارکیٹ حیدر آباد دکن۔

کسی بھی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کچھ وسائل اور ذرائع کی ضرورت ہوتی ہے، ان ہی وسائل و ذرائع سے آدمی اس مقصد تک پہنچتا ہے، اس لیے نتیجہ اور اثر کے اعتبار سے دونوں کی کم از کم قانونی حیثیت قریب قریب ایک ہی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے جن کاموں اور مقاصد کو پسند کیا ہے ان کے وسائل و ذرائع ہی کو پسند کیا ہے، شریعت نے شراب، جوا، سورا، زنا اور چوری کو حرام قرار دیا ہے، تو ان کے تمام وسائل و ذرائع ہی کو حرام قرار دیکر ان جرائم کا سد باب کر دیا ہے، حتیٰ کہ جن چیزوں کے تجارتی المنصیت ہونے کا امکان ہوتا ہے، ان کو بھی شریعت نے منصیت قرار دیا ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے، تو محرمات اور ممنوعات کی اخلاقی روح بھی مجروح ہوگی اور قانونی اسپرٹ بھی، لیکن تمام اسباب و ذرائع کی حیثیت یکساں نہیں ہوتی، بعض وسائل و ذرائع فی نفسہ حرام ہوتے ہیں، اور بعض تمدنی اور معاشرتی مصالح و ضرورت کی بنا پر حرام قرار دیے گئے ہیں،



”سدا باب ذریعہ“ میں علامہ ابن قیم نے ان تمام صورتوں پر بحث کی گئی ہے۔ یہ بحث انکی محمدانہ کتاب اعلام الموقعین کا ایک باب ہے جسے مولانا عبداللہ عبادی صاحب نے اردو ترجمہ کر کے شائع کیا ہے۔ اگر مترجم موصوف اس کتاب کے دوسرے ابواب مثلاً جہل، امثال القرآن، قرآن قانونیہ اور حالات کی لحاظ سے احکام میں تبدیلی وغیرہ کا ترجمہ بھی شائع کر دیتے تو مفید کام ہوتا، یہ کتاب ان قانون دان لوگوں کے خاص طور پر مطالعہ کے لائق ہے جو عربی سے واقف نہیں ہیں اور انگریزی وار دو کتابوں کی مدد سے اسلامی قانون پر رائیں دیتے رہتے ہیں، اور ان مجددین کے لیے بھی مشعل اہ بوجہ ہر رنج اور منکر چیز کو اسلامی قانون کی فہرست منہیات سے نکال کر اوامر میں داخل کر دینا چاہتے ہیں،

کتاب کے ترجمہ کی خوبی کے لیے مولانا عبداللہ عبادی صاحب کا نام ضمانت ہے،

چراغ دل - از ناطق اعظمی، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۲۸ مجلد

قیمت :- ناشر: پاسان ادب، سرائے میر، اعظم گڑھ،

ناطق اعظمی ایک ہونہار نوجوان اور پرگو شاعر ہیں۔ یہ ان کا پہلا مختصر مگر قابل قدر مجموعہ کلام ہے جو نظموں اور غزلوں دونوں اصناف سخن پر مشتمل ہے۔ اس سے ان کی شاعرانہ استعداد اور پاکیزہ سحرے مذاق کا اندازہ ہوتا ہے، بعض معمولی خامیوں کے باوجود یہ مجموعہ اہل ذوق کے پڑھنے کے لائق ہے، اگر مشق و مرادلت کا سلسلہ انھوں نے جاری رکھا تو آئندہ ایک کامیاب اور قادر الکلام شاعر ہو سکتے ہیں۔

عربی کا آسان قاعدہ - از مولانا محمد عاشق الہی صاحب، بلند شہر، کتابت و طباعت بہتر، ناشر

مکتبہ تعلیم و تبلیغ، نمبر ۷، فیرس لین، کلکتہ، قیمت ۸

اس میں عربی صرف و نحو و ابتدائی قاعدوں کو بہت آسان طریقہ سے سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے، ہر سبق کیساتھ مشقی سوالات بھی دیے گئے ہیں۔ یہ رسالہ اگر میزبان اور نوجو میر سے پہلے پڑھا دیا جائے تو دونوں کتابیں بچوں کے لیے بہت آسان ہو جائیں گی۔

”م. ج“

جلد ۸۶ ماہ ذیقع الاول ۱۳۸۸ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۶۷ء نمبر ۳

مضامین

۱۶۴-۱۶۳

شاہین الدین احمد ندوی

شذرات

مقالات

۱۶۵-۱۶۴

جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

اسلامی قانون اور عرف و عادات

رفیق دارالمنصفین

۱۶۸-۱۶۷

جناب شبیر احمد خان صاحب ندوی ایم اے، ایل ایل بی

الہیرونی کی یادگار جلد پر ایک نظر

بی بی ریحہ حبیب الرحمن صاحبہ عربی و فارسی اتر پردیش

۲۰۱-۲۱۰

جناب اکرم زبیر احمد صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

تذکرہ خلاصہ الاشعار

۲۱۱-۱۶۰

جناب قاضی اطہر صاحب مبارکپوری ایڈیٹر البلاغ بمبئی

امام ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری ہندی

۲۱۵-۲۲۰

جناب اکرم عبدالحکیم صاحب شیعہ اسلامیات

البيان فی عجائب القرآن

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۲۱-۲۲۰

جناب اقبال احمد صاحب انصاری ندوی شیعہ اسلامیات

صاحب کشف الظنون کی ایک مساحت

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۲۲-۲۲۱

مکتب مولانا سید سلیمان ندوی بنام مولوی سید عبدالحکیم صاحب دینیوی

ادبیات

۲۲۳-۲۲۲

جناب یحییٰ قریشی

غزل

۲۲۴-۲۲۳

جناب انور موہانی

حقائق و معارف

۲۲۵-۲۲۴

جناب مہدی غلام سمنانی ایم اے

غزل

۲۲۶-۲۲۵

من

مطبوعات جیل